

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Maristela Moreira de Carvalho

**Da “rebelião nas fronteiras” à conquista do campo: a Teologia
Feminista na Concilium, Revista Internacional de Teologia
(1985-1996)**

**Florianópolis
2008**

Maristela Moreira de Carvalho

Da “rebelião nas fronteiras” à conquista do campo: a Teologia Feminista na Concilium, Revista Internacional de Teologia (1985-1996)

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial e último para a obtenção do grau de Doutora em História Cultural, sob orientação da Prof. Dra. Joana Maria Pedro e coorientação do Prof. Dr. Rogério Luiz Souza.

Florianópolis
2008

**Da “rebelião nas fronteiras” à conquista do campo: a Teologia Feminista na
Concilium, Revista Internacional de Teologia
(1985-1996)**

Maristela Moreira de Carvalho

Tese aprovada pela Comissão Examinadora formada pelos seguintes professores:

Prof. Dra. Joana Maria Pedro (Orientadora)

Prof. Dr. Rogério Luiz de Souza (Co-orientador)

Prof. Dra. Maria José F. Rosado Nunes (PUC/SP)

Prof. Dra. Edla Egger (UNISINOS/RS)

Prof. Dra. Maria Teresa Santos Cunha (UFSC/UDESC)

Prof. Dra. Roselane Neckel (UFSC)

Prof. Dra. Claudete Beise Ulrich (UFSC) - Suplente

Prof. Dra. Silvia Harend (UDESC) - Suplente

Dedico esta tese às teólogas feministas das mais
diversas confissões religiosas,
bem como às mulheres de outras áreas de conhecimento,
protagonistas desta e de tantas outras histórias,
que lutam, a despeito dos obstáculos que encontram,
em prol de uma sociedade mais justa,
inclusiva, na qual predomine a igualdade de gênero.
A todas que recusam silenciar e que não aceitam os “não-lugares”,
meu mais profundo respeito!

AGRADECIMENTOS

A elaboração de um trabalho que resulta na escrita de uma tese, além de envolver alguns anos da vida de um pesquisador e os tantos eventos que atravessam esses anos - uns bons, outros nem tanto assim -, envolve também uma série de pessoas, algumas das quais acabam se tornando, como eu digo, um pouco “co-autores” do trabalho final. Sempre dizemos “a minha dissertação”, “a minha tese”. Sim, fui eu que pesquisei, analisei as fontes, que, enfim, escrevi esta tese, mas o que seria dela e de mim se não existissem tantas pessoas a impulsionar-me, a auxiliar-me das mais diferentes formas, a fazer com que eu acreditasse no trabalho que estava realizando? Por isso, agradecer é um momento especial e prazeroso. Portanto, agradeço...

À Prof. Dra. Joana Maria Pedro, minha orientadora e companheira de um longo percurso de pesquisas, um exemplo de dedicação, de muita competência e de simplicidade, o que sempre me encantou e encanta. É um modelo a ser seguido. Agradeço pela atenção, pelo cuidado, pelos incentivos e por continuar, como sempre gosto de dizer, transformando meus fantasmas em personagens de desenhos animados. Esta tese não existiria sem você.

Ao meu co-orientador, Prof. Dr. Rogério Luiz de Souza, agradeço pelas leituras dos meus textos - leituras sempre tão abundantes em propostas-, pelos momentos de conversas, pelos caminhos apontados e pelas palavras sempre tão estimulantes. Isso faz toda a diferença. Sou muito grata por tudo.

À Prof. Dra. Maria José F. Rosado Nunes, cujo texto inspirou minha busca pela revista que é o centro desta tese, agradeço por sua presença na minha banca de qualificação, suas importantes sugestões, as informações concedidas ao longo do meu trabalho de pesquisa, o livro emprestado, as pessoas indicadas para possíveis trocas de conhecimento e, em especial, pela atenção sempre carinhosa a cada contato que mantivemos.

À Prof. Dra. Maria Teresa Santos Cunha, que também participou da minha qualificação com sugestões relevantes, trazendo inclusive um material bibliográfico que me auxiliou em alguns momentos da escrita da tese. Agradeço a sua sempre tão gentil atenção, independente desta tese. Não houve uma vez sequer que passei por você sem levar comigo um sorriso ou uma palavra afetuosa. Grata!

À Prof. Dra. Roselane Neckel, também uma companheira de jornada de pesquisas e de sala de aula, e a quem sou muito grata em especial pelo fato de ter sido através de você que passei a fazer parte de um grupo de pesquisas que deu muitos frutos, inclusive esta tese. Sua presença neste momento é muito significativa, assim como o foi em outras tantas oportunidades.

Agradeço muito à Prof. Dra. Edla Egger por ter aceito participar desta banca. Tenho certeza de que, assim como os demais membros, sua leitura irá acrescentar ao meu trabalho, especialmente devido ao seu percurso de pesquisas. Muito obrigada.

Sou grata também à Prof. Dra. Claudete Beise Ulrich e à Prof. Dra. Silvia Harend, membros suplentes da banca. Creio que cada uma, da sua forma, com seu olhar e com sua vasta bagagem terá uma contribuição importante para a tese ora apresentada.

Agradeço à Capes, importante elemento na elaboração de todo trabalho que resultou nesta tese.

Minha imensa gratidão ao teólogo Leonardo Boff e às teólogas Maria Pilar Aquino, Delir Brunelli, Alzira Munhoz e Maria Clara Bingemer. Também agradeço as antropólogas Fabíola Rohden e Marta Magda Antunes Machado, assim como ao grupo Católicas pelo Direito de Decidir/Brasil, a Claudio Paul, Mirela de Oliveira e Joice Xavier Ferrin. Todos personagens, de uma forma ou de outra, da história ora apresentada.

Agradeço também à equipe do Instituto Teológico de Santa Catarina, especialmente à bibliotecária Adriana, sempre solícita.

À Maria Nazaré Wagner, Secretária do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, agradeço pela atenção a mim dispensada em diversas ocasiões.

À Elizabeth Gomes de Mello, pelo Résumé. Muito grata!

Às minhas filhas Carolina e Camilla, agradeço pelo estímulo e, acima de tudo, por vocês existirem. Espero que a coragem e a determinação que tanto precisei exercitar neste meu percurso de batalhas (e vocês sabem bem sobre o que falo) seja a principal herança a receberem de mim. Se conseguir isso, tudo terá valido a pena em triplo. Nos últimos tempos, foram poucas as atenções que pude dar a vocês, mas creio que compreenderam o meu mergulho no trabalho, afinal, minhas lutas são as suas, mas as minhas vitórias também!

Ao meu neto Arthur, menino a quem amo tanto e tanto, um presente que me foi dado durante a escrita desta tese, agradeço por você existir. É muito bom ser sua “Bobó”!

À Célia, que tem sido companheira constante nesses últimos anos, e que vivenciou de perto as minhas angústias, as minhas alegrias, as dúvidas, os medos, as ansiedades, as minhas ruidosas empolgações a cada obstáculo superado, agradeço demais. A sua presença foi essencial para a conclusão desta tese!

Ao meu irmão, Ramon, sou grata pelas palavras cheias de orgulho, um orgulho que extrapola as palavras e está expresso no seu olhar. E isso me faz tão bem! Creia, sua confiança em mim sempre fez a diferença.

À tia Elisa, incentivadora sempre! Sou eternamente grata pelas palavras que você me disse há muitos anos e que mudaram, definitivamente, o rumo da minha vida.

Aos tantos amigos e parentes, muitos dos quais distantes, cujos nomes não caberiam aqui, agradeço de todo coração. Cada um, com suas peculiaridades e de maneiras diferentes, faz parte deste momento que considero dentre os mais importante da minha vida. Só para citar alguns: Luciana e Jó Klanovicz, Sílvia de Mello, Maria Cristina de O. Athayde, Marilange Nonnenmacher, Gélío Osório Filho e Sr. Gélío Osório, Eliana Rosar, Marco Antonio Martins, Aline Figueiredo, Fabricio Curi, Edelfonso, Julieta, Dinísia, Maria Lúcia Carvalho, Denise Schmidt, Lúcia, Márcia, Isabela, Luciane Pereira, Sandro Alfarth, Luciane da Silva, os primos Ivan Galindo e Eliane de Almeida, além de tantos outros que podem não ter sido citados aqui, até mesmo porque isso ocuparia páginas e páginas, mas que formaram uma bela torcida a meu favor. Vocês têm um lugar especial no meu coração. Grata!

À Vida, por mais uma vez ter me possibilitado chegar até aqui e poder partilhar com os que cito acima e com outros, ora não referidos, mais esta meta alcançada. Apesar das tantas lutas (difíceis, mas que me fizeram ser o que sou), você tem sido muito generosa comigo! Muito obrigada!

RESUMO

A presente tese tem como objetivo dar historicidade à emergência e ao percurso do “campo teologia feminista” na Concilium, Revista Internacional de Teologia. Fundada em 1965, durante um considerável período de sua história, esta revista apresentou suas edições através de fascículos que contemplavam as diversas disciplinas teológicas tradicionais. Em 1985, surgiu no interior deste periódico o fascículo “Teologia Feminista”, que foi publicado até o ano 1996, num total de seis edições. Estes fascículos são analisados nesta tese não apenas como um “espaço de mulheres”, mas sim como um “campo” no qual a teologia feminista, através das teólogas (os) e mulheres de diversas áreas de conhecimento que ali se fizeram ouvir, passou das fronteiras ao palco, adquiriu o “cetro”, um “lugar” de legitimidade e, portanto, de fala autorizada. Os discursos fabricados neste “microcosmo” dão a ler estratégias, lutas, embates, relações de poder, jogos de verdade, desejos, enfim um movimento em meio ao qual foram construídas identidades tanto do “ser teóloga feminista” como do “saber teologia feminista”, dando visibilidade também a representações sobre “femininos” e “masculinos”. Este jogo de identidade/identificação ocorre na relação estabelecida com os “Outros” com os quais a teologia/teólogas feministas dialogam, seja esse diálogo de aproximação - neste caso, com os movimentos e estudos feministas - ou de contestação - como ocorre com relação à Igreja e à teologia tradicionais.

Palavras-chave: História, Teologia, Feminismo, Campo

RÉSUMÉ

Cette thèse a pour but de donner de l'historicité à l'émergence et au parcours du "champ théologie féministe" dans Concilium, Revue Internationale de Théologie. Fondée en 1965, une période considérable de son histoire, cette revue présentait ses éditions en fascicules où se trouvaient plusieurs disciplines théologiques traditionnelles. En 1985 parut à l'intérieur de cette revue le fascicule "Théologie Féministe", publié jusqu'en 1996, comptant six éditions au total. Tels fascicules sont analysés dans cette thèse pas seulement comme un "espace pour les femmes", mais comme un "champ" où la théologie féministe, grâce aux théologiennes (théologiens) et aux femmes de plusieurs domaines du savoir qui s'y sont fait entendre, est sortie des frontières et est arrivée sur scène, a pris le "sceptre", un "lieu" de légitimité, donc d'un parler autorisé. Les discours produits dans ce "microcosme" donnent à lire des stratégies, des luttes, des chocs, des rapports de pouvoir, des jeux de vérité, des désirs, enfin un mouvement aussi bien de "l'être théologienne féministe" que du "savoir théologie féministe" tout en apportant de la visibilité à des représentations à propos de "féminins" et "masculins". Ce jeu d'identité/identification se fait dans le rapport avec les "Autres" avec lesquels dialoguent la théologie/théologiennes féministes, soit un dialogue de rapprochement - dans ce cas avec les mouvements et les études féministes - soit un dialogue de contestation - ce qui se passe par rapport l'Eglise et la théologie traditionnelles.

Mots clés: Histoire, Théologie, Féminisme, Champ

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS

RESUMO

RESUMÉ

| | |
|---------------|----|
| PREFÁCIO..... | 13 |
|---------------|----|

| | |
|-----------------|----|
| INTRODUÇÃO..... | 16 |
|-----------------|----|

CAPÍTULO I

| | |
|--|-----------|
| 1 O olhar genealógico sobre a construção discursiva do campo teológico-feminista: entre verdades, origens e sujeitos fundantes..... | 53 |
| 1.1 “Origens” e “sujeitos fundadores”: as mulheres se fazem ouvir como sujeitos do ato de teologizar..... | 56 |
| 1.1.2 Movimento Feminista e Concílio Vaticano II: “lugares de reavivamento” da memória..... | 71 |
| 1.2 Mulheres fazendo teologia na América Latina e no Brasil..... | 78 |
| 1.3 A elaboração teológica das mulheres no Brasil: “teologia no feminino plural”..... | 92 |

CAPÍTULO II

| | |
|---|------------|
| 2 A identidade da <u>Concilium</u>, Revista Internacional de teologia: estratégias em prol da conquista de “corações e mentes” | 114 |
| 2.1 “Para quê e para quem uma nova Revista Internacional de Teologia?”..... | 117 |
| 2.1.2 A Igreja Oficial e o Concílio Vaticano II..... | 129 |
| 2.2 Os porta-vozes do “discurso autorizado”..... | 137 |
| 2.3 Mulheres em <u>Concilium</u> | 145 |

CAPÍTULO III

| | |
|--|-----|
| 3 Dos bastidores ao palco: lutas pela legitimidade da Teologia Feminista na Concilium | 166 |
| 3.1 Década de 1980: a conquista do campo..... | 169 |
| 3.2 “A mulher invisível na teologia e na Igreja”: delimitando as fronteiras da Teologia Feminista..... | 171 |
| 3.2.1 O jogo da <i>différance</i> na construção da identidade do fazer teológico-feminista..... | 182 |
| 3.2.2 A (in)visibilidade e o “ser teóloga feminista”..... | 190 |
| 3.3 “Mulher, trabalho e pobreza”: desafios para o fazer teológico- feminista..... | 194 |
| 3.3.1 A Teologia Feminista constituindo-se frente a outras inquietações..... | 196 |
| 3.3.2 O “ser mulher”, o trabalho e a pobreza: representações do “feminino”..... | 203 |
| 3.4 “Maternidade: experiência, instituição, teologia”..... | 213 |
| 3.4.1 A reflexão teológica crítico-feminista sobre a maternidade..... | 219 |

CAPÍTULO IV

| | |
|--|-----|
| 4 As vozes da diferença: enfoques do campo “teologia feminista” nos anos 1990 | 229 |
| 4.1 “Mulher-Mulher?”: o debate sobre a “natureza da mulher”..... | 231 |
| 4.1.2 A “essência” e a “natureza feminina”: apropriações e (re)leituras..... | 232 |
| 4.1.3 A incorporação das diferenças e as abordagens de gênero..... | 247 |
| 4.2 Violência(s) contra a(s) mulher(es)..... | 260 |
| 4.3 “Diferença na solidariedade”: a pluralidade da teologia feminista..... | 275 |
| 4.3.1 As teologias feministas rompendo fronteiras..... | 281 |
| 4.3.2 Outros contextos de discussões teológico-feministas e o debate da diferença..... | 283 |
| 4.4 Fim do campo: retorno ao “não-lugar”?..... | 293 |

| | |
|---|-----|
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 302 |
| FONTES | 312 |
| BIBLIOGRAFIA | 315 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 320 |

PREFÁCIO

Sobre Evas e Liliths¹

No começo dos tempos, Deus criou Adão e Lilith. Por serem criados da mesma fonte, ou seja, do pó da terra, ambos eram completamente iguais, apesar de Adão não ter gostado muito “*desta situação de igualdade*”, começando a pensar em como isso poderia ser modificado. Certo dia, ele chegou para Lilith e disse que iria tirar férias e que, portanto, ela deveria “*dar um jeito de cuidar do jardim*”. Porém, como Lilith não era um tipo muito submisso, invocou o nome de Deus e foi embora, antes que fosse transformada em escrava. E Adão, em face deste acontecimento, reclamou a Deus: “*Bem, e agora Senhor? [...] Aquela mulher rebelde que tu me mandaste me desertou*”. Deus, solidário com o problema que Adão enfrentava, mandou seus mensageiros atrás de Lilith, com o objetivo de fazer com que ela se arrependesse e voltasse ao jardim. Caso decidisse o contrário, poderia sofrer sérias punições, ameaça que para ela pareceu nada significar, já que preferia qualquer coisa a ter que viver novamente com Adão. Assim, ficou ali onde estava, fora do jardim.

Deus, então, depois de ter pensado muito, fez cair um pesado sono sobre Adão e de uma de suas costelas criou para ele uma segunda companheira, Eva. Por um determinado tempo, ambos, Adão e Eva, mantiveram um relacionamento sem maiores problemas. Adão estava satisfeito e Eva, apesar de às vezes sentir que algumas de suas capacidades continuavam reprimidas, “*estava basicamente satisfeita em ser a esposa e a empregada de Adão*”. A única coisa que a incomodava era aquela relação tão íntima que existia entre Deus e Adão, relação esta que acabava por excluí-la. Os dois, por serem homens, pareciam ter tanta coisa em comum... Cada vez mais Adão identificava-se com Deus.

¹A narração acima realizada foi por mim apropriada de um texto do teólogo João Guilherme Biehl, intitulado “Teologia Feminista da Libertação”. Trata-se de uma reinterpretação, uma releitura feita por Judith Plaskow sobre o mito de Lilith, publicada em: PLASKOW, Judith. *The Coming of Lilith: Toward a feminist theology*. In: CHRIST, Carol; PLASKOW, Judith. **Womanspirit Rising: a feminist reader in religion**. San Francisco: Harper and Row, 1979, p. 206-207. Apud BIEHL, João Guilherme. *Teologia Feminista da Libertação*. In: _____ **De Igual para Igual**. Um diálogo crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987, p. 59-61.

Depois de um período, toda aquela situação começou a preocupar Deus, que passou a pensar se deveria mesmo ter se deixado convencer de que Lilith era tão ruim assim e criado Eva. *“Adão parecia ficar cada vez mais poderoso...”*. Nesse meio tempo, Lilith, completamente sozinha, continuava procurando se reunir à comunidade no jardim. Ela tentou, por várias vezes e sem resultado, arrambar seus muros, contudo Adão *“sempre dava um duro e os reconstruía ainda mais altos e mais resistentes”*. Para isso, ele contava com a ajuda de Eva, para quem havia falado sobre Lilith, apresentando-a como um demônio que ameaçava as mulheres durante a gravidez, roubando-lhes as crianças no meio da noite. No entanto, um dia Lilith voltou e conseguiu arrambar o portão principal. Adão viu o que ocorreu e entre eles começou uma grande batalha, na qual Lilith acabou sendo derrotada. Mas, antes que ela tivesse desaparecido, Eva *“conseguiu ver seu semblante e descobriu que também se tratava de uma mulher, como ela!”*.

Após esse rápido encontro, a curiosidade e a dúvida começaram a mexer com a cabeça de Eva. *“Era Lilith uma mulher? Mas Adão lhe dissera que ela era um demônio... Outra mulher... Pôxa, esta idéia atraía Eva. Ela nunca havia visto alguém parecida consigo mesma antes. E como Lilith parecia forte e bonita! Ela lutara com tanta bravura”*. Foi a partir desse episódio que Eva começou a pensar sobre os limites de sua própria vida dentro do jardim. Um dia, depois de ter passado meses pensando naquela mulher, percebeu, ao caminhar pelo jardim, uma árvore de maçãs que havia plantado junto com Adão, notando que um dos galhos da macieira estendia-se por cima do muro do jardim. E foi por ali que Eva acabou pulando o muro. Após isso, não demorou muito para encontrar quem de fato estava procurando: Lilith.

A primeira reação de Eva frente a Lilith foi de medo, devido às histórias que ouvira de Adão. Lilith, compreendendo a situação, perguntou: *“Quem és tu?”*... Ambas se entreolharam e perguntaram: *“Qual é a tua história?”*... *“E eis que, juntas, falaram do passado e então do futuro. Elas ficaram assim, horas a fio, repartindo suas tristezas e alegrias. E isto se repetiu várias vezes. As duas mulheres se ensinaram muitas coisas, contaram histórias, riram juntas, choraram... Até que cresceu entre elas o forte elo da ‘irmandade’”*. Adão, por sua vez, passou a ficar cada vez mais perturbado com as constantes saídas de Eva e com a maneira como ela o vinha tratando, pois que já não obedecia a todas as suas ordens e, por vezes, arrogava-se mesmo a elevar a voz. Até que

um dia, finalmente, Eva saiu do jardim e se uniu a Lilith. Adão foi imediatamente contar o ocorrido a Deus, que, “*com a cabeça um pouco mais aberta*” e tendo seus próprios temores com relação a Adão, também andava confuso, não sendo capaz de ajudar muito. Por fim, tanto Deus quanto Adão passaram a ficar amedrontados e ao mesmo tempo curiosos, pensando no dia em que Eva e Lilith retornariam ao jardim, explodindo com novas possibilidades, prontas a, quem sabe, acabar com tudo ou reconstruir juntas o que havia sido destruído.

INTRODUÇÃO

*“Os historiadores procuram, na medida do possível,
apagar o que pode revelar, em seu saber,
o lugar de onde eles olham, o momento em que eles estão,
o partido que eles tomam – o incontrolável de sua paixão.
O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende,
sabe que é perspectivo, e não recusa o sistema de sua própria injustiça.
Ele olha de um determinado ângulo, com o propósito deliberado de apreciar,
de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno,
de encontrar o melhor antídoto [...]”
Sabe tanto de onde olha quanto o que olha.”**

As metáforas, as imagens arquetípicas e os sentidos dessa que é uma das possíveis interpretações do mito de Lilith, exposta no prefácio deste trabalho, foram escolhidos para apresentar o tema proposto por esta tese. A escolha deveu-se especialmente pelo fato da narrativa realizada pela teóloga feminista Judith Plaskow, transcrita pelo teólogo João Guilherme Biehl², e por mim apropriada, remeter a questões como, por exemplo, origens, verdades, tentativas de controle e normalização, relações de poder, transgressões, lutas, resistências, processos de subjetivação/identificação, constituição de “espaços de conversação”, desejos, entre outras. Estes são pontos retomados ao longo desta pesquisa, que tem como objetivo historicizar a constituição do campo “teologia feminista” no interior da Concilium, Revista Internacional de Teologia, uma revista católica que passou a ser publicada em meados da década de 1960 e na qual a teologia feminista conquistou um “espaço de legitimidade”, o que ocorreu entre os anos 1985 a 1996.

As indagações que dão os contornos da abordagem realizada tendo como centro o campo teológico-feminista na referida revista são: Afinal, de que forma, no interior da Concilium, entre meados da década de 1980 a meados de 1990, ocorreu a emergência deste campo de conhecimento denominado “teologia feminista”, um campo configurado

· FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a moral. In: _____ **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 30

²PLASKOW, Judith. The Coming of Lilith: Toward a feminist theology. In: CHRIST, Carol; PLASKOW, Judith. **Womanspirit Rising: a feminist reader in religion**. San Francisco: Harper and Row, 1979, p. 206-207. Apud BIEHL, João Guilherme. Teologia Feminista da Libertação. In: _____ **De Igual para Igual**. Um diálogo crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1987, p. 59-61.

pelos fascículos totalmente dedicados à teologia feminista e que passaram a ser publicados no ano 1985? De que maneira foram sendo delineados os contornos deste campo de saber constituído na referida revista? Que peculiaridades marcaram a construção deste campo no qual transitaram teólogas das mais diversas nacionalidades e confissões religiosas, assim como profissionais de outras áreas, que também buscaram estabelecer relações entre teologia e pressupostos do(s) feminismo(s)? Entendendo este campo como um “microcosmo”, como um “universo social”, ou, pode-se dizer também, como um subcampo de um campo maior chamado Concilium, pergunto: a partir do momento de sua consolidação, como ele foi dado a ler? Que lutas, enfrentamentos, embates, apropriações, disputas, enfim, que relações e jogos de poder perpassaram a construção deste campo teológico-feminista?

Tendo como pano de fundo o mito de Lilith interpretado sob uma perspectiva feminista, o teólogo João Guilherme Biehl sublinha que uma vez, a exemplo de Eva e Lilith, um grupo de mulheres resolveu se reunir, repartindo umas com as outras as suas histórias de opressão e resistência. A partir disso, afirma, a teologia nunca mais foi a mesma, pois que “verdades masculinas” tidas como absolutas e a-históricas foram relativizadas, principalmente em função da valorização metodológica das “experiências de conscientização feministas”. Além disso, foi surgindo entre as mulheres, como ocorrera com Eva e Lilith, o sentimento de “irmandade” (“*sisterhood*”)³, um sentimento que pode, segundo diz, levá-las a reconstruir o antigo jardim, ou a criar um outro, um novo jardim, deixando em aberto a pergunta sobre a participação de Deus e dos homens em todo esse processo.⁴

Trazendo este mito para a questão desta tese, na medida em que passou a ser estabelecida uma conversação entre as “Evas e Lilith” que moveram-se no interior do campo “teologia feminista” na Concilium, outras interrogações foram surgindo: Quais foram as principais reivindicações deste sujeito que estava sendo constituído neste campo, ou seja, a “teóloga feminista”? De que forma, através de suas elaborações discursivas, as teólogas feministas se colocaram como sujeitos deste saber? Quais as estratégias por elas utilizadas na conquista de “corações e mentes” e na manutenção do

³ Desejo chamar atenção para o fato de que esta tese, embora traga à tona tal conceito, a partir mesmo das fontes pesquisadas, não trabalha com ele, já que este é incompatível com uma concepção embasada nas questões levantadas pelo conceito de gênero aqui adotado. Contudo, em outro momento, ao longo do trabalho, essa questão será abordada.

⁴BIEHL, J. G. Op. Cit, p. 61, 62

campo que haviam conquistado? Com quem dialogavam? Que elementos moldaram o ato de “teologizar” das mulheres⁵, ou, melhor dizendo, como foram delineadas, neste campo, as especificidades deste saber? A que representações sobre o “feminino” e o “masculino” deram forma? Em que medida as discussões teológico-feministas deste campo estiveram em diálogo com as discussões feministas e os estudos de gênero? Ou seja, de que forma os debates do movimento feminista e as abordagens de gênero foram incorporados, adaptados e ajustados a este campo de saber em formação na revista?

Sendo o campo “teológico feminista” considerado por mim um campo que emergiu na Concilium, para que ele fosse melhor analisado percebi ser imprescindível levantar algumas considerações sobre este periódico e sua configuração: Em que contexto passou a ser publicado? Qual a sua “identidade”? Quais os seus objetivos? Que sujeitos fizeram parte da sua constituição? Quem nele transitava e publicava? A que leitores se dirigia e de que maneira apresentou-se a eles? Que sentidos desejou produzir, fabricar? Penso que responder a tais perguntas ajuda a compreender os “elementos de possibilidade” da emergência do campo “teologia feminista” neste espaço.

Um detalhe: se a teologia feminista constituiu-se como um campo no interior de um outro mais amplo, isso deveu-se não apenas à identidade da revista Concilium, mas também ao fato deste saber, no período por mim pesquisado, já ter conquistado, em outras esferas, uma visibilidade e um determinado “capital simbólico” que possibilitou, mesmo que apenas por um certo momento, o seu ingresso e permanência nesta revista, cujas características serão tratadas de forma pormenorizada posteriormente. Em face desta constatação, minha pesquisa caminhou também no sentido de buscar compreender, através de um “olhar genealógico” - um olhar que perpassa os capítulos desta tese -, de que forma a história da teologia feminista, especialmente a católica, foi narrada através de textos de diversos autores, narrativa que também pode ser considerada como elemento estratégico da composição do campo teológico-feminista. De que maneira, a partir destes textos, o estabelecimento deste saber foi narrado? Que elementos fizeram parte de sua constituição? Que identidade este saber assume através de pelo menos parte do registro de sua história, que abarca tanto os países norte-americanos, europeus,

⁵ É importante destacar que, na citada revista, alguns teólogos publicaram artigos que teciam relações entre teologia e feminismo, mostrando-se, através de suas falas, simpáticos à causa e defendendo um olhar feminista sobre a teologia. Contudo, é importante frisar, estes homens em nenhum momento se autodenominaram “teólogos feministas”.

quanto os asiáticos, africanos e latino-americanos?

Destaco que a escolha desta revista, a relevância e a centralidade que ela assume nesta tese deve-se, em primeiro lugar, ao campo que as teólogas feministas ali conquistaram, o que possibilitou à teologia feminista, no decorrer de uma década, alcançar um lugar, um *status* anteriormente apenas concedido às disciplinas teológicas tradicionais. Além disso, há o fato de ter sido através dela que, no Brasil, circularam os discursos de teólogas feministas européias, americanas, latino-americanas e até mesmo alguns artigos escritos por brasileiras. A sua importância foi citada tanto pela socióloga Maria José F. Rosado Nunes⁶ quanto pelo teólogo Francisco Taborda⁷, que apontam uma questão muito importante: a inexistência de traduções, em boa parte do período ora pesquisado, aqui no país, de grandes obras da teologia feminista. Muito dos discursos das teólogas feministas só puderam ser conhecidos aqui através dos artigos da Concilium, afirmação que me levou a supor que o mesmo talvez possa ter ocorrido em outros países nos quais tais obras ainda não haviam sido traduzidas e publicadas e onde a revista circulou, já que editada em diversos idiomas. Além disso, pelo que pude constatar através de uma acurada pesquisa, não encontrei uma revista, pelo menos não com as características e com o alcance desta que é objeto de minha pesquisa, no qual as teólogas feministas tenham conquistado um espaço de visibilidade e dizibilidade, no qual o saber de que são portadoras assumiu um lugar autorizado e reconhecido, sendo colocada no mesmo patamar das disciplinas teológicas tradicionais. Lembrando que, como destaca a teóloga Ivone Gebara, a produção teológica sempre foi propriedade quase exclusivamente da cultura masculina⁸, isso reforça ainda mais a importância da equiparação da teologia feminista às disciplinas teológicas tradicionais na revista ora enfocada.

Sobre este saber “teologia feminista”, quando a ele me refiro, gostaria de chamar atenção para o fato de que, assim como diversas autoras, utilizo o termo “feminista” sem desejar dar a ele um sentido universal e absoluto. É importante ressaltar que, primeiro, dever-se-ia falar sobre “teologias feministas”, devido ao seu caráter plural, polifônico, repleto de nuances e particularidades. Em segundo, o termo “feminista”, aplicado ao

⁶ ROSADO NUNES, Maria José F. De mulheres e de deuses. In: GÓMEZ, Josefa Buendia (Org). **Palavras de mulheres:** juntando os fios da teologia feminista. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000, p. 41 (Cadernos nº 4)

⁷TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 312.

⁸GEBARA, Ivone. **O que é teologia feminista.** São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 11.

fazer teológico das mulheres, especificamente no período abordado nesta tese, não foi aceito com unanimidade pelas que o praticavam. Este é um dos pontos tratados, por exemplo, por Maria José F. Rosado Nunes, que afirma que a classificação da teologia realizada por mulheres na América Latina como sendo “feminista” gerou uma série de discussões. Segundo ela,

Da parte das próprias teólogas, há aquelas para as quais a tipificação é discutível. Uma postura muito próxima à de setores de esquerda leva-as à identificação do Feminismo a um movimento “burguês e de Primeiro Mundo”, questionando, assim, a sua validade entre nós. Ou as conduz a atribuir aos movimentos de mulheres na nossa região características tão específicas à realidade do Terceiro Mundo, que essa nomeação - “feminista” - parece tornar-se inadequada.⁹

A mesma questão é tratada por Francisco Taborda, que afirma que o termo “teologia feminista” é consagrado no “Primeiro Mundo”, embora fosse recusado em muitos ambientes da América Latina.¹⁰ Tal preocupação é demonstrada também pela teóloga Ana Maria Tepedino, quando, ao fazer uma abordagem a respeito do discurso teológico-feminista na América Latina, insiste que uma das grandes discussões a perpassar tal discurso dizia respeito às denominações: “feminista”, “feminina” ou “na perspectiva da mulher”. Se o termo “feminina” mantinha-se, conforme afirma, dentro do estereótipo com o qual se desejava romper, por sua vez a palavra “feminista” vinha carregada de conotação negativa, soando como “coisa de Primeiro Mundo”, de mulheres que estavam mais envolvidas com lutas individuais, sem se preocuparem com outras mulheres, como as dos setores populares, não raras vezes duplamente ou triplamente discriminadas por seu sexo, cor e situação econômica. Em um momento posterior, a palavra “feminista” passou a ser assumida, por simbolizar a ruptura que se desejava estabelecer e também porque ela propunha “uma nova maneira de ser e viver a realidade.”¹¹ A antropóloga social Fabíola Rohden é outra autora que aponta a problemática da identificação de algumas teólogas brasileiras com o termo “feminista”,

⁹ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., p. 7-44.

¹⁰ TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 312.

¹¹ TEPEDINO, Ana Maria. Mulher e Teologia na América Latina. Perspectiva histórica. In: BIDEGAIN, Ana Maria (Org). **Mulheres:** autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996, p. 202, nota nº 14. Ver também BIEHL, J. G. Op. Cit; ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit; GEBARA, Ivone. **Rompendo o Silêncio:** uma fenomenologia feminista do mal. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000, p. 218.

demonstrando a dificuldade do seu uso.¹²

Saliento também que, ao abordar o campo “teologia feminista”, não estou ignorando, em momento algum, outros termos propostos em alguns textos, como “teologia feminina”, “teologia feminista da libertação”, “teologia na ótica das mulheres”. Conforme sinaliza a bibliografia sobre o assunto, o que une todas essas “teologias” são as suas reivindicações e suas críticas, tal como o questionamento do processo de “patriarcalização”¹³ da Igreja e da teologia, o desejo de dar visibilidade à presença das mulheres nos textos bíblicos, suas reivindicações contra a “opressão”, a “misoginia” e o “sexismo” de que são vítimas no interior das Igrejas, a crítica das estruturas eclesiais, o questionamento da “mulher como sujeito de pleno direito” não só na Igreja como na sociedade, sua participação nas instâncias de decisão desta instituição, a busca de uma linguagem teológica mais inclusiva etc.

Ainda sobre a teologia feminista, este é um espaço de saber que, tomando como base, por exemplo, autores como João Guilherme Biehl¹⁴, Maria José F. Rosado Nunes¹⁵, Francisco Taborda¹⁶, Mary E. Hunt¹⁷, teve sua irrupção inicial na Europa e nos Estados Unidos, na década de 1960, a partir da publicação da obra “The church and the second sex”¹⁸, de autoria de Mary Daly. Tal marco é citado por esses autores, embora alguns deles não deixem também de demarcar outras temporalidades, como será visto no decorrer deste trabalho. Na América Latina, segundo Maria José Rosado Nunes, o acesso à teologia por parte das mulheres ocorreu apenas a partir da década de 1980, que

¹² ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do sagrado**. O dilema “igualdade/diferença” na perspectiva de teólogas católicas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995. Da mesma autora, ver: ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do Sagrado: uma reencenação romântica da diferença**. *Estudos Feministas*, vol. 4 (1), jan./jun. 1996, p. 96-117.

¹³ Como ocorre com a metáfora “irmandade”, um outro termo recorrente nas fontes consultadas para esta pesquisa é o “patriarcado”. Assim como o primeiro, este conceito também encontra-se na contramão das abordagens pautadas nos estudos sobre relações de gênero, o que não exclui a sua discussão, a ser feita ao longo desta tese.

¹⁴ BIEHL, J. G. Op. Cit., p. 62

¹⁵ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., p. 41.

¹⁶ TABORDA, Francisco. **Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo**. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 322-323.

¹⁷ HUNT, Mary E. Nós mulheres somos Igreja. Mulheres católicas criando ministérios e teologias. In: EYDEN, René Van; FIORENZA, Elisabeth S.; HUNT, Mary (Orgs). **Olhares feministas sobre a Igreja Católica**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2001, p. 61 (Cadernos nº 9).

¹⁸ DALY, Mary. **The church and the second sex**. Boston: Beacon Press, 1968. Apud HUNT, M. E. Op. Cit. Da mesma autora também é citada uma outra obra: DALY, Mary. **Beyond God the Father: Toward a Philosophy of women's Liberation**. Boston: Beacon Press, 1973. Ver: ANNOTATED Bibliography. Disponível em: <<http://www.mnstate.edu/borchers/Teaching/Rhetoric/RhetoricWeb/daly/bibliographycopy.html>>. Acesso em: 08 mar. 2005

marca também o momento em que a questão passou a ser discutida no Brasil, quando, a partir de então, a exemplo do que vinha ocorrendo em outros países latino-americanos, passaram a ser elaborados diversos encontros que contavam com a presença de católicas e protestantes de diferentes denominações. Tais encontros foram de grande importância na construção do “teologizar feminino”, na medida em que representaram momentos de oportunidade para as teólogas, não só católicas, como também de outras confissões cristãs, constituírem para si um espaço de debates, de organização, de troca de experiências, enfim, um espaço de visibilidade e discussão de suas propostas¹⁹.

Um ponto levantado pela teóloga Maria Carmelita de Freitas é o fato da teologia feminista ter nascido no bojo do processo histórico do feminismo. Conforme afirma, “a teologia feminista se constitui e se afirma num confronto crítico com as instâncias do feminismo moderno”. A teóloga aponta também a existência de correntes de pensamento religioso feminista no judaísmo, no cristianismo - tanto de tradição católica quanto protestante - assim como em outras crenças desligadas das religiões tradicionais. Ela aponta a existência de duas correntes da teologia feminista: a vertente não-cristã (pós-cristã e neo-pagã) e a vertente cristã, vertente esta considerada pela autora como representante do veio mais rico da teologia feminista, contando com um considerável número de teólogas e com uma vasta produção literária.²⁰

Voltando para as questões centrais desta tese, é importante afirmar que uma das suas propostas é trazer para a História um tema que tem sido alvo de debates em algumas áreas de conhecimento, como a Teologia, as Ciências da Religião, Antropologia, Sociologia, Filosofia. Tomando como exemplo especificamente as pesquisadoras brasileiras, além de existirem teses e dissertações sobre o assunto defendidas em universidades fora do Brasil, há trabalhos que constam do acervo de faculdades e universidades locais, tais como os que foram apresentados na Escola Superior de Teologia, na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Universidade Metodista de São Paulo e Universidade Federal de Santa Catarina, só a

¹⁹ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit.; Ver: TEPEDINO, Ana Maria. A mulher: aquela que começa a “desconhecer o seu lugar”. Comunicado do Encontro sobre a questão da mulher nas Igrejas Cristãs. *Perspectiva Teológica*, ano XVII, nº 43, set./dez. 1985, p. 375-379.

²⁰FREITAS, Maria Carmelita de. Gênero/Teologia feminista; interpelações e perspectivas para a teologia – Relevância do tema. In: SOTER (Org). **Gênero e Teologia**. Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003, p. 21-23

título de exemplo.²¹ Além dos trabalhos acadêmicos, e continuando a falar sobre algumas edições encontradas aqui no Brasil, podem ser citadas obras de autoria de algumas teólogas católicas, dentre as quais Maria Pilar Aquino²², Maria Clara Bingemer²³, Ivone Gebara²⁴, Delir Brunelli²⁵, Ana Maria Tepedino²⁶, Elisabeth Schüssler Fiorenza²⁷, Elisabeth A. Johnson²⁸, Bárbara Bucker²⁹, entre outras tantas, algumas de outras religiões e que têm obras publicadas em português, como a teóloga metodista Elsa Tamez.³⁰

Além das publicações acima expostas, há uma relevante produção resultante de encontros e congressos que tematizam o assunto. Sem querer dar conta de toda esta produção, cito como exemplo duas obras: “Teologia aberta ao Futuro”³¹ e “Gênero e

²¹ Os trabalhos sobre o assunto e que por mim levantados encontram-se na parte final desta tese, na Bibliografia sobre o assunto. Destaco que eles não representam a totalidade das produções referentes ao tema, mas sim apenas alguns exemplos desta produção.

²² VER: AQUINO, M. P. Op. Cit, 1997; AQUINO, Maria Pilar de. **Nosso clamor pela vida: teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher**. São Paulo: Paulinas, 1996.

²³ VER: BINGEMER, Maria Clara L. et al. **O rosto feminino da teologia**. Aparecida; SP: Ed. Santuário, 1990; BINGEMER, Maria Clara L. **Experiência de Deus num corpo de mulher**. São Paulo: Loyola, 2002; **Os mistérios de Deus na mulher**. Cadernos do ISER, 1990, **Mulheres de Palavra**. São Paulo: Loyola, 2003; **O segredo feminino do mistério**. Petrópolis/RJ, Vozes, 1991; **O lugar da mulher**. São Paulo: Loyola, 1990; BINGEMER, Maria Clara L; BRANDÃO, Margarida Luiza Ribeiro. **Mulher e relações de gênero**. São Paulo: Loyola, 1994, entre outros.

²⁴ VER: GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. **A mulher faz teologia**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986; GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000; **As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1990; **Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião**. São Paulo: Olho d'Água, 1997; **Teologia em ritmo de mulher**. São Paulo: Paulinas, 1994; **O que é teologia feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007, (Primeiros Passos, 326), já citada anteriormente, entre outros.

²⁵ BRUNELLI, Delir. Teologia e gênero. In: SUSIN, Luis Carlos (Org). **Sarça Ardente. Teologia na América Latina: Prospectivas**. São Paulo: SOTER/Paulinas, 2000, p. 209-218; **Libertação da mulher. Um desafio para a Igreja e a vida religiosa na América Latina**. Rio de Janeiro: CRB, 1988; Alguns marcos e poucas setas. A questão de gênero nas publicações da CRB. In: EQUIPE DE REFLEXÃO TEOLÓGICA DA CRB. **Caminhos de vida. A reflexão teológica da CRB**. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 175-194.

²⁶ TEPEDINO, Ana Maria. **As discípulas de Jesus**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1990; **Mulher e Teologia na América Latina: perspectiva histórica**. In: BIDEGHAIN, Ana Maria (Org). **Mulheres: autonomia e controle na América Latina**. Petrópolis/ RJ: Vozes, 1996.

²⁷ FIORENZA, Elisabeth S. **Discipulado dos Iguais - Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação**. Trad. Yolanda Steidel Toletto. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995; **As origens cristãs a partir da mulher**. Uma nova hermenêutica. Trad. João Resende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

²⁸ JOHNSON, Elisabeth. **Aquela que é: o mistério de Deus no trabalho teológico feminino**. Trad. Atílio Brunetta. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

²⁹ BUCKER, Bárbara P. **O feminismo da Igreja e o conflito**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

³⁰ TAMEZ, Elsa (Org). **As mulheres tomam a palavra**. Trad. Maria Stela Gonçalves; Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 1995

³¹ ANJOS, Márcio Fabri dos (Org). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997.

Teologia”³², publicadas pela Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER).³³ Ambas dão visibilidade a conclusões de Congressos realizados pela SOTER, neste caso, respectivamente, o Congresso sobre “Teologia e novos paradigmas”, realizado em 1996, na cidade de Belo Horizonte/MG, e o Congresso “Gênero/Teologia Feminista: interpelações e perspectivas para a Teologia”, de 2002, realizado em Cachoeira do Campo/MG. O livro organizado por Ana Maria Bidegain, “Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina”³⁴, por sua vez, aponta alguns debates resultantes do Simpósio “Mulher, Sociedade e Igreja”, realizado por ocasião da II Conferência da Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA), que se reuniu em São Paulo, de 25 a 28 de julho de 1995. Estas obras são citadas por darem visibilidade a debates que fazem parte das preocupações da teologia feminista. Cada vez mais deles têm participado pessoas ligadas a diversas áreas, principalmente das Ciências Humanas.

E tendo em vista a citação de alguns dos trabalhos já realizados sobre o tema, é pertinente expor a especificidade da pesquisa desenvolvida na presente tese. O que faz com que ela se diferencie dos trabalhos e artigos já publicados sobre a teologia feminista? Gostaria de destacar alguns pontos. Em primeiro lugar, ela tem como centro de análise uma fonte, a revista Concilium, ainda não trabalhada até o momento, conforme um levantamento realizado, não com relação ao tema aqui privilegiado. Segundo, a grande maioria da bibliografia sobre o assunto foi escrita por teólogas (os), tendo como viés as análises pertinentes à teologia, embora dialoguem com outros campos de conhecimento. Terceiro, o que norteia a pesquisa ora apresentada é um olhar direcionado pelas ferramentas teórico-metodológicas possibilitadas pela História Cultural³⁵, conceituada, de acordo com Roger Chartier, como aquela que tem como

³² SOTER (Org). **Gênero e Teologia**. Interpelações e Perspectivas. São Paulo: Paulinas. Belo Horizonte: Loyola, 2003

³³ A SOTER “é uma sociedade civil, sem fins lucrativos, fundada, em julho de 1985, por um grupo de teólogos católicos de várias regiões do Brasil. Seus objetivos são incentivar e apoiar o ensino e a pesquisa no campo da Teologia e das Ciências da Religião; divulgar os resultados da pesquisa; promover os serviços dos teólogos a comunidades e organismos eclesiais na perspectiva da opção preferencial pelos pobres; facilitar a comunicação e a cooperação entre os sócios e defender sua liberdade de pesquisa.”. A sua atual sede situa-se em Belo Horizonte/MG. Disponível em: <<http://www.soter.org.br/soter2/soter.htm>>. Acesso em: 12 abr. 2005

³⁴ BIDECHAIN, A. M. Op. Cit.

³⁵ A pesquisa ora desenvolvida se insere na linha de pesquisa “Relações de Poder e Subjetividades”, que tem como ponto de reflexão “[...] as relações de poder na construção de subjetividades e discursos que permeiam as relações sociais na história [...]”. Os recortes temáticos desta linha de pesquisa abrangem o gênero, as interações humanas e históricas com o meio ambiente, as relações entre os sujeitos individuais e suas afetividades com as suas práticas políticas e sociais, bem como o papel das instituições religiosas e

principal objetivo “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída e dada a ler”. Para Chartier, a tarefa da história cultural supõe, assim, muitos caminhos, dentre eles: pensar as classificações, as divisões que organizam a apreensão do mundo social e que se tornam categorias de percepção e apreciação do “real”; pensar as representações do mundo social como construções determinadas pelos interesses dos grupos que as constroem; analisar os discursos como algo que não é neutro, mas sim como produtores de estratégias e práticas, impondo, legitimando ou justificando condutas e escolhas, além de também buscar relacionar os discursos com a posição de quem os utiliza; perceber que as lutas de representação são tão importantes quanto as lutas econômicas para tentar entender como um grupo impõe (ou tenta impor) uma concepção de mundo social, bem como seus valores; ultrapassar a dualidade “objetividade das estruturas” (um terreno mais seguro, documentos seriados, quantificáveis e “verdadeiros”) e a “subjetividade das representações”, considerando os esquemas que geram classificações e percepções, esquemas estes que demarcam a organização social e constituem identidades.³⁶

Assim sendo, são os referenciais escolhidos - e o trabalho de escrita nada mais é do que uma escolha, uma seleção - que possibilitarão o enfoque diferenciado da análise aqui realizada. Como afirma Paul Veyne, a história depende da ótica escolhida; é resultante de “um certo modo de conhecer” que seleciona, organiza, re-coloca. Para este autor, “[...] não se joga xadrez com figuras eternas, o rei, o louco: as figuras são o que as configurações sucessivas no tabuleiro fazem dela”.³⁷ Portanto, o objetivo desta tese é visitar o tema, fazendo sobre ele uma leitura transversal, parcial, perspectiva, pois parto do pressuposto de que o conhecimento é sempre uma “relação estratégica” na qual o homem se situa.³⁸ É a posição que o pesquisador assume diante de suas fontes, as perguntas que lhe são dirigidas, o modo como são interrogadas, que dão os contornos ao objeto escolhido.

das vivências do religioso. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~pghst/princi.html>>. Acesso em: 5 set. 2005.

³⁶ CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel. 1988, p. 16-18. Ver também: CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, São Paulo, Instituto de Estudos Avançados, USP, vol. 5, n. 11, jan./abr., 1991, p. 173-191; CHARTIER, Roger. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1994, p. 97-113.

³⁷ VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Ed. UNB, 1987, p. 13-14.

³⁸ FOUCAULT, Michel. **La verdad y las formas jurídicas**. Barcelona: Gedisa. 1980, p. 30

Saliento também, reportando-me a um artigo de Maria José F. Rosado Nunes³⁹, que tanto os artigos da *Concilium* como as demais fontes por mim pesquisadas para dar historicidade ao fazer teológico-feminista indicam que os “fios da teologia feminista” foram tecidos de forma a constituírem uma grande (e inacabada) colcha de retalhos. Nesta tese, além de contribuir com mais um “retalho” nesta “colcha inacabada”, pretendo descosturar parte dela e tecê-la de outra forma, permitindo que as minhas indagações - e o suporte teórico que norteará tais indagações - reconfigure e a construa sobre outras bases. Ao (re)tecer com “outros fios” o fazer teológico das mulheres, pretendo promover uma certa leitura acerca do tema, leitura que não está voltada à busca de origens, de sujeitos metafísicos, de “verdades”, da “razão”, de universalidades e de uma história pronta e acabada. Ao contrário: o corte realizado no tema encaminha-me justamente ao questionamento, à desconstrução, à dúvida, ao estranhamento, às rupturas, colocando o assunto “sob rasura”.⁴⁰ Esta tese busca, tomando emprestado o termo utilizado por Paul Veyne, dar vida “às intrigas”, operando um corte nos acontecimentos, corte este sempre incompleto e lacunar.⁴¹ Ela não se propõe a ser uma história total, criando marcos, fundando e dando estatuto de verdade aos documentos analisados e ao que eles suscitam. Ao contrário, trata das proveniências, das emergências, dos lugares de enfrentamento, dos “regimes de produção de verdades” e dos efeitos de poder aí presentes; indaga, desconfia, estranha... É uma história, como atesta Michel Foucault⁴², que não teme ser um saber perspectivo.

Como expõe Lynn Hunt, a prática da história é “um processo de criação de texto, de ‘ver’, ou seja, de dar formas aos temas”.⁴³ E este processo não é inocente; ele supõe desejos, vontades e, como já dito, escolhas. Ademais, os referenciais teóricos escolhidos, e que serão expostos mais adiante, permitem, entre outras coisas, que os “efeitos de fronteira”⁴⁴ e os processos de agenciamento produzidos pelos discursos até então constituídos sobre o tema - e que deram forma ao campo “teologia feminista” tanto fora como dentro da revista *Concilium* - sejam borrados, levantando novas questões, ou recolocando as antigas a partir de outros prismas.

³⁹ ROSADO NUNES, M. J. Op. Cit., 2000.

⁴⁰ Termo utilizado por HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopez Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1997, p. 104.

⁴¹ VEYNE, P. Op. Cit., p. 15

⁴² FOUCAULT, M. Op. Cit., 1979, p. 27

⁴³ HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. Trad Jefferson Luiz Camargo. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 27

⁴⁴ Ver HALL, S. Op. Cit., p. 106

Com relação à motivação que me levou na direção da pesquisa deste tema, sublinho o fato de que o enfrentamento entre a Igreja e homens e mulheres que levantam suas vozes contra muitas de suas afirmações dogmáticas chamou a minha atenção em função de uma história de pesquisas na qual, cada vez mais, foi-se consolidando um olhar voltado para as relações entre religião e relações de gênero, mais especificamente centrando-se na Igreja Católica, seu magistério, seus discursos e o desejo desta instituição em normalizar, controlar e consolidar as posições que homens e mulheres devem assumir de acordo com as suas prescrições normativas. Esse olhar foi sendo construído ao longo do meu processo de graduação, quando trabalhei em um projeto de pesquisa, no qual tive a oportunidade de entrar em contato com as discussões de gênero.⁴⁵ Tal pesquisa, por sua vez, direcionou-me para a elaboração de uma monografia de Conclusão de Curso, que enfocou um assunto que fazia a ponte entre a religião e o gênero.⁴⁶ Seguindo-se a este, novamente na mesma linha, foi elaborada uma dissertação, defendida no Programa de Pós-Graduação em História.⁴⁷ Durante a elaboração desses trabalhos, foi sendo construída uma sensibilidade, que cada vez mais foi se consolidando a partir das questões que me iam sendo suscitadas pelas fontes pesquisadas e pelo suporte teórico utilizado para analisá-las. Durante as pesquisas realizadas, pude perceber a historicidade das conturbadas relações entre o magistério da Igreja Católica e as mulheres, ou entre esta instituição e aqueles que, do seu interior ou

⁴⁵ O projeto a que me refiro se intitula: “**Corpo e controle:** autonomia e controle do corpo feminino (1900-1996)”, cuja coordenação estava a cargo da Prof. Dra. Joana Maria Pedro, contando com o envolvimento da Prof. Dra. Roselane Neckel, além de outras bolsistas. Resumindo, o referido projeto buscou enfocar os debates a respeito do controle do corpo feminino a partir de discussões sobre aborto e infanticídio veiculadas por projetos de pesquisa, mídia, justiça, igreja, partidos e movimentos feministas, no período de 1950 a 1996. Meu trabalho na pesquisa teve como objetivo analisar o assunto através de alguns periódicos de circulação local (jornais *O Estado* e *Diário Catarinense*) e nacional (*Folha de São Paulo* e *Jornal do Brasil*). Vale ressaltar, dentre os resultados desta pesquisa, a publicação, em 2003, de um livro contendo diversos artigos escritos pelas pesquisadoras participantes do projeto. Ver: PEDRO, Joana Maria (org). **Práticas proibidas:** práticas costumeiras de aborto e infanticídio no século XX. Florianópolis: Cidade Futura, 2003.

⁴⁶ CARVALHO, Maristela M. **Corpos Femininos em Debate:** discurso religioso sobre aborto na imprensa de Florianópolis, uma história de controle e normatização (1960-1990). Monografia (Conclusão de Curso) - Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de História, Florianópolis, 1999.

⁴⁷ CARVALHO, Maristela M. **As vontades de saber e as relações de poder na “pastoral da sexualidade” da Arquidiocese de Florianópolis:** continuidades e rupturas no discurso da oficialidade católica (1960 a 1980). Dissertação (Mestrado em História Cultural) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002. Esta dissertação deu historicidade ao discurso oficial católico sobre sexualidade e questões a ela ligadas, no período compreendido entre as décadas de 1960 a 1980, com ênfase na Arquidiocese de Florianópolis, percebendo as rupturas e continuidades do discurso oficial católico e seu intenso trabalho pedagógico que, entre outros fatores, participou do controle dos corpos e da construção de imagens femininas e masculinas, naturalizando-as e, conseqüentemente, constituindo relações de gênero.

não, passaram a refutar alguns de seus preceitos cuidadosamente alimentados e realimentados ao longo de sua história.

Isto posto, desejo apresentar as fontes utilizadas na presente tese. Além da já citada Revista Internacional de Teologia, Concilium, foco central de minhas análises, foram pesquisados outros periódicos católicos e feministas editados no Brasil, textos, artigos e uma produção bibliográfica sobre a teologia feminista, em especial a católica, mas sem excluir uma ou outra informação que provenha de textos da teologia feminista elaborada por mulheres de outras religiões, como as protestantes, por exemplo. Um detalhe: nos periódicos católicos pesquisados, busquei recolher não apenas artigos que falassem especificamente sobre teologia feminista, mas também os que se referiam, de uma forma ou de outra, ao tema “mulheres” em geral. Da mesma forma, como será observado, busquei extrapolar o recorte temporal aqui proposto, trazendo para o debate questões anteriores e posteriores a ele. Também recorri a conversas informais, em especial através de correio eletrônico, com teólogas (os) ou pesquisadoras (es) que têm alguma ligação com o tema, com o objetivo de ampliar meus conhecimentos. A escolha das pessoas com as quais entrei em contato foi resultado, em princípio, das leituras por mim realizadas no sentido de obter mais informações acerca do tema, leituras que me apontaram nomes de teólogas (os) ou pessoas relacionadas ao assunto. Realizado o primeiro contato com essas pessoas, outros nomes foram sendo sugeridos e o campo de possibilidades de novos contatos foi ampliado, embora, é bom que se destaque, nem todos tenham resultado em informações mais consistentes, como entrevista informal ou indicação de textos etc – o que não exclui a sua importância. Alguns contatos apenas ficaram na tentativa, já que não obtive resposta.

Ressalto também a relevância das pesquisas que tenho realizado através da rede mundial de computadores (Internet), que tem possibilitado o aumento das informações sobre diversas questões tratadas nesta tese, tanto informações referentes ao período pesquisado bem como as mais recentes, preenchendo diversas lacunas deixadas por alguns textos examinados. Um detalhe: através da Internet consegui fazer um levantamento dos temas debatidos na revista acadêmica feminista norte-americana, a Feminist Studies⁴⁸ – uma revista que também exprime os anseios do movimento

⁴⁸A *home page* da Feminist Studies, além do seu histórico, das editoras que dela ainda participam ou que já participaram, da forma como a revista pode ser adquirida, como podem ser enviados artigos para ali serem publicados, etc, coloca à disposição do público os títulos dos artigos e seus respectivos autores desde a edição de 1972/1973. A partir de 1978, a não ser com raras exceções, apresenta também a

feminista e que por alguns momentos, percebi sendo citada por algumas teólogas feministas que publicaram na Concilium.

Falando mais especificamente sobre as fontes periódicas, foram pesquisadas, além da revista Concilium, as revistas católicas Revista Eclesiástica Brasileira (REB), Perspectiva Teológica, assim como alguns números da revista Convergência. O objetivo desta pesquisa foi complementar a pesquisa realizada na Concilium, pois, em alguns momentos, possibilitou perceber algumas relações entre as questões teológico-feministas expostas nessas revistas e determinados pontos apresentados nesta que é a fonte principal de minhas análises. No que se refere aos periódicos comprometidos especificamente com o movimento feminista, pesquisei as revistas feministas Brasil Mulher, Nós Mulheres, Mulherio. Também fiz um levantamento de artigos publicados na revista Estudos Feministas (REF), uma revista que tem uma outra configuração, já que inserida no contexto acadêmico, trazendo outros olhares sobre o assunto. Também há o levantamento sobre discussões presentes na revista Feminist Studies, acima citada, e que, assim como os demais periódicos, foi utilizada como complemento, como um meio de observar o quadro geral das discussões feministas neles expostos e em que medida elas ecoaram no campo teológico-feminista constituído na Concilium.

Mais uma vez, além de reforçar que as demais revistas pesquisadas têm o objetivo de complementar a pesquisa da Concilium, gostaria de chamar atenção para um fato que não pode passar sem ser sublinhado. Refiro-me ao tratamento dado às fontes utilizadas na construção desta tese, mais especificamente aquelas que dão visibilidade aos discursos sobre a teologia feminista, como é o caso das revistas, dos artigos, enfim, o material compilado. Os materiais pesquisados são utilizados como fonte e, ao mesmo tempo, como suporte bibliográfico sobre o assunto. Desta maneira, a forma como são trabalhados faz com que haja um deslocamento nas fronteiras comumente estabelecidas entre “fontes” e “referências bibliográficas”, rompendo com este dualismo e com os lugares fixos que tais dualismos estabelecem. Ademais, os textos/documentos que dão conta da constituição do campo “Teologia Feminista”, tanto na Concilium como fora dela, não são por mim compreendidos como elementos que compõem uma unidade coerente, que restituem do passado uma linguagem reduzida ao silêncio, ou uma matéria inerte a ser interpretada, nem tampouco instrumentos através dos quais são lidas

verdades. Os textos/documentos aqui apresentados são “acontecimentos” datados e situados historicamente. Como “acontecimentos”, eles podem ser organizados, recortados, distribuídos e ordenados, procurando as dobras de sua tecitura, as relações, os movimentos.⁴⁹

Sobre os periódicos católicos, estes foram pesquisados na biblioteca do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), que guarda um importante acervo para pesquisadores interessados em temáticas relativas à religião⁵⁰. Um outro acervo pesquisado foi o da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB), na Regional de Santa Catarina, situada em Florianópolis⁵¹, local no qual se encontram todos os números da revista Convergência. Os jornais feministas brasileiros pesquisados encontram-se em CD-Room, no Laboratório de Estudos de Gênero e História, situado no Centro de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal de Santa Catarina. Os números da revista Estudos Feministas podem ser encontrados também *on line*, no Portal Feminista.⁵²

Gostaria, então, de historicizar um pouco as revistas pesquisadas. Sobre a Concilium, ela foi fundada, em 1965, pelos teólogos Yves Congar, H. Küng, J. B. Metz, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, entre outros, passando a ser elaborada por teólogos europeus, latino-americanos, asiáticos, americanos e africanos. Seus números são publicados simultaneamente em sete línguas: francês, inglês, italiano, alemão, holandês, espanhol e português. Um detalhe é que, durante boa parte de sua existência, cada número da revista era dedicado a uma disciplina teológica, passando, a partir do ano de 1997, a ser elaborada em torno de uma temática específica, em forma de dossiê. E embora já na década de 1970 possam ser encontrados artigos que tratam sobre a presença das mulheres na Igreja e do movimento de mulheres em diferentes países, o primeiro fascículo denominado “Teologia Feminista” surgiu na revista apenas no ano de

⁴⁹Ver: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Trad. Felipe Baeta Neves. 2 ed. Rio de Janeiro: Forence Universitária, 1986, p. 7-8, 14-15

⁵⁰ É bom frisar que os materiais ali existentes – livros, periódicos, coleções, documentos oficiais do Vaticano etc. –, além de estarem em ótimo estado de conservação, são de fácil acesso, já que catalogados, sendo a sua consulta informatizada.

⁵¹ Agradeço à teóloga Ir. Delir Brunelli pela informação sobre a localização da CRB Regional de Santa Catarina, que se situa à Rua Marechal Guilherme, 147, salas 503 e 504, Centro, Florianópolis. BRUNELLI, Delir. **Re: Novas Questões** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br>, em 04 maio 2005. Mais informações, tanto sobre a CRB Nacional como das Regionais, ver CONFERÊNCIA dos Religiosos do Brasil – CRB Nacional. Disponível em: <<http://www.crbnacional.org.br/>>. Acesso em: 10 abr. 2005.

⁵² Ver: <<http://www.portalfeminista.org.br>>

1985. Antes, os assuntos referentes ao tema eram apresentados em fascículos sobre Sociologia da Religião, Teologia Prática, Ecumenismo, Dogma etc. Entendo que essa passagem da teologia feminista para o interior dos espaços da Concilium, passando a ser reconhecida como uma disciplina teológica, em pé de igualdade com as demais, significou uma vitória, uma conquista para as teólogas feministas. Foi a sua saída das fronteiras e sua entrada em cena, mesmo que isso tenha sido temporário.

A revista Concilium, via de regra adquirida através de assinatura, tem como leitores principalmente teólogos (as), estudantes de teologia, pastores, bispos, párocos, religiosos (as) e cientistas da religião que pretendem acompanhar a discussão teológica em nível internacional. A sua direção geral é feita pela “*Concilium Foundation*”⁵³ (Fundação Concilium), com sede em Nimega, na Holanda. Contudo, a publicação em cada país está a encargo das respectivas editoras conveniadas com a Fundação. Os direitos de publicação em língua portuguesa pertencem à Editora Vozes, sendo que, na época pesquisada, o responsável pela editora e pela revista era o teólogo Leonardo Boff. Atualmente, o redator responsável é o teólogo Volney José Berkenbrock.⁵⁴

A Revista Eclesiástica Brasileira (REB), por sua vez, é uma revista trimestral, fundada em 1941, consolidando-se como “o principal órgão teológico do clero brasileiro”. Buscou, desde o início, servir como um espaço onde padres e bispos, teólogos e pastores pudessem expor suas reflexões e narrarem suas atividades. A REB, caracterizada como uma “revista de cultura teológico-pastoral”, é dividida em seções (artigos, comunicados, crônica, apreciações de livros etc) e seus destinatários são sacerdotes, pastores, teólogos, professores, agentes de pastoral, líderes comunitários, estudiosos da religião e todos aqueles que desejam acompanhar, de alguma forma, a atuação e a reflexão da Igreja, particularmente no Brasil.⁵⁵ De todas as seções desta revista, chamo atenção para o fato de minha pesquisa ater-se em especial à seção “artigos”.

Outro periódico analisado, a Perspectiva Teológica, é uma revista quadrimestral, que passou a ser publicada em 1969, definindo-se como “um espaço para escritos sérios e inovadores de teólogos professores e também uma tribuna para ensaios de alunos e

⁵³ Maiores informações sobre a *Concilium Foundation*, ver: <<http://www.concilium.org>>

⁵⁴ CONCILIUM. Revista Internacional de Teologia. Disponível em: <<http://www.itf.org.br/index.php?pg=revistas2&id=3>>. Acesso em: 26 ago. 2004.

⁵⁵ REB. Revista Eclesiástica Brasileira. Disponível em: <<http://www.itf.org.br/index.php?pg=revistas2&id=6>>. Acesso em: 26 ago. 2004

escritos de consistente divulgação teológica”. Durante 25 anos, esteve ligada à Faculdade de Teologia Cristo Rei, anexa à Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS), em São Leopoldo, Rio Grande do Sul, passando, a partir de 1982, a ser editada em Belo Horizonte, Minas Gerais, para onde foi transferida a citada faculdade.⁵⁶ Segundo o editor da revista, Claudio Paul, atualmente os assinantes da revista são 350, sendo, basicamente, seminários diocesanos, faculdades de Teologia, comunidades religiosas, bispos e padres, professores e estudantes de Teologia.⁵⁷

Já a revista Convergência é uma publicação da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)⁵⁸ e começou a ser editada com o título Revista da CRB, passando a ter seu título atual a partir de 1967. Nos primeiros três anos, era uma revista de variedades, momento após o qual, conforme informa a teóloga Delir Brunelli, mudou completamente de orientação, passando a concentrar-se na teologia, na espiritualidade e na missão da vida religiosa. É classificada como revista de teologia e espiritualidade da vida consagrada. Seu público-alvo são religiosos e religiosas.⁵⁹ O primeiro número desta revista a que tive acesso data de 1969 e no seu editorial ficam claros os seus objetivos como um “órgão de opinião pública no interior da Igreja”, dentre os quais o principal seria o enfoque da vida religiosa no mundo moderno e os fatos da história contemporânea da Igreja. Além das (os) religiosas(os), muitas (os) das (os) quais exercendo profissões como educadoras (es), enfermeiras (os), professoras (es), a revista dirige-se aos cristãos que desejam acompanhar os fatos relativos à vida moderna religiosa.⁶⁰ A revista foi analisada para observar de uma forma geral quais assuntos estavam sendo ali tratados. As discussões sobre gênero na revista já foi assunto tratado

⁵⁶ 25 ANOS: a vida e a história de uma revista. Perspectiva Teológica, ano XXV, nº 65, jan./abr. 1993, p. 5,6

⁵⁷ CLÁUDIO PAUL. **Notícias** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br>, em 13 mar. 2005

⁵⁸ A CRB foi fundada em 11 de fevereiro de 1954, na cidade do Rio de Janeiro, durante o I Congresso Nacional de Religiosos. Como organismo de direito pontifício, constitui-se como “interlocutora qualificada com a Sé Apostólica, no que tange à Vida Religiosa no Brasil” e tem como finalidade estatutária “promover e animar a Vida Religiosa no país, e coordenar as atividades que visem a este objetivo, por meio de iniciativas de caráter religioso, cultural, assistencial e filantrópico”. Para levar a efeito essas finalidades e executar suas programações, atualmente conta com vinte Regionais, filiadas à entidade e subdivididas, por sua vez, em Núcleos e agrupadas por Regiões. Ver: CONFERÊNCIA dos Religiosos do Brasil – CRB Nacional. Disponível em: <<http://www.crbnacional.org.br/>>. Acesso em: 10 abr. 2005.

⁵⁹ BRUNELLI, Delir. **Re: Novas Questões** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br>, em 04 maio 2005.

⁶⁰ CONVERGÊNCIA Ano II. Convergência, Revista da CRB, Rio de Janeiro, ano II, nº 11, jan./fev. 1969, p. 1-2

pela teóloga Delir Brunelli, em seu artigo “Alguns marcos e poucas setas.”⁶¹

A revista Conciencia Latinoamericana, por sua vez, é uma publicação da Oficina Regional da América Latina do grupo “Católicas por el Derecho a Decidir”, sendo distribuída, através de assinatura, por toda a América Latina.⁶² Passou a ser editada no ano de 1989 e sua periodicidade é quadrimestral. Esta revista, que é veículo de divulgação da voz feminista católica, traz em suas páginas questões candentes debatidas pelo movimento feminista, como, por exemplo, direitos reprodutivos, aborto, entre outros assuntos. Saliento que tive acesso a poucos números desta revista: além das publicações referentes aos anos 2000 e 2001 (um exemplar) e 2003 (dois exemplares), pesquisei alguns números da década de 1990, mais precisamente de 1990 e 1992 (um exemplar de cada ano), 1995 (dois exemplares), 1997 (um exemplar), 1998 (dois exemplares) e 1999 (três exemplares). Ainda assim não deixei de utilizá-la, reconhecendo, porém, que ela merece uma pesquisa mais consistente e que abranja mais edições.

No que diz respeito aos periódicos feministas brasileiros, o Brasil Mulher circulou entre os anos 1975 e 1980, sendo inicialmente impresso em Londrina, Paraná, passando, a partir do número 2, a ser editado na cidade de São Paulo.⁶³ Este periódico era publicado bimestralmente, circulava nacionalmente, sendo vendido em bancas, livrarias e por assinatura.⁶⁴ O Nós Mulheres, publicado em São Paulo, pela Associação de Mulheres, circulou entre 1976 e 1978, com 8 edições no total. Conforme Rosalina de Santa Cruz Leite, tanto o Brasil Mulher quanto o Nós Mulheres foram instrumentos de

⁶¹BRUNELLI, Delir. Alguns marcos e poucas setas. A questão de gênero nas publicações da CRB. In: EQUIPE DE REFLEXÃO TEOLÓGICA DA CRB. **Caminhos de vida. A reflexão teológica da CRB.** São Paulo: Paulinas, 2004, p. 175-194.

⁶² RED Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir. **Publicaciones.** Disponível em: <<http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/publicaciones.shtml>>. Acesso em: 13 mar. 2005

⁶³ LEITE, Rosalina de Santa Cruz. Brasil Mulher e Nós Mulheres: origens da imprensa feminista brasileira. Estudos Feministas, vol. 11(1): 234-241, jan./jun. 2003. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v11n1/rosalina>>. Acesso em: 21 abr. 2006; PEDRO, Joana Maria. **As leituras brasileiras do feminismo francês e as identificações com o feminismo no Brasil.** Texto apresentado no “Colloque Memoires, Histoire et Imaginaires de l’exil Bresilien en France, co-organizado pela Universidade Paris X – Nanterre e a Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine, com a Universidade de Campinas – UNICAMP e a Universidade Federal Fluminense, realizado entre 23 e 25 de novembro de 2005, em Nanterre e em Paris. (Texto Inédito); PEDRO, J. M. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). Revista Brasileira de História, São Paulo, Anpuh, n.52, vol. 26, 2006. p. 255-256.; PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003, p. 87 (Coleção História do povo brasileiro)

⁶⁴ CARDOSO, Elizabeth. Imprensa feminista brasileira pós-1974. Estudos Feministas, vol. 12 (NE): 37-55, set./dez 2004. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v12esp/Cardoso>>. Acesso em: 12 mar. 2006

divulgação de coletivos de mulheres organizadas, trazendo para suas pautas assuntos não veiculados pela imprensa oficial. Tais periódicos retratavam o pensamento político da militância feminista e das feministas militantes oriundas da esquerda. Ainda de acordo com esta autora, ambos, no período de dois anos de suas existências, tiveram uma produção relevante: um total de 28 edições.⁶⁵ O Mulherio surgiu posteriormente, em 1981, financiado pela Fundação Ford, sendo considerado, como afirma Céli Regina Pinto, a mais importante publicação feminista da década. Sua comissão editorial era formada por renomadas feministas paulistas. Permaneceu sob os auspícios da Fundação Ford até o ano de 1983, quando passou a ser editado por um órgão denominado Núcleo de Comunicação Mulherio. Seu último número foi publicado em 1988. Céli Regina Pinto também destaca que o referido periódico, além de ter tido um longo tempo de duração, era bastante popular e lido por grande parte das feministas em todo o Brasil.⁶⁶ Outra característica deste periódico, citado por Joana Maria Pedro, é o fato dele fazer, ao contrário dos demais, referência aos diversos feminismos, especialmente ao feminismo francês.⁶⁷

A revista Estudos Feministas, por sua vez, teve sua primeira publicação em 1992. Sua criação foi a princípio idealizada no ano de 1990, durante um seminário promovido pela Fundação Carlos Chagas, intitulado “Estudos sobre a mulher no Brasil: avaliação e perspectivas” e realizado na cidade de São Roque, em São Paulo⁶⁸. Um ano depois, em 1991, durante o Encontro Nacional de Núcleos de Estudos sobre a Mulher e Gênero, promovido pelo Núcleo de Estudos da Mulher da Universidade de São Paulo (USP), o seu projeto foi submetido à apreciação da Fundação Ford, por intermédio da Fundação Carlos Chagas, juntamente a outros projetos, sendo aprovado e passando a receber financiamento daquela Fundação. Durante o período em que esteve sediada na cidade do Rio de Janeiro, foi abrigada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), onde permaneceu por 7 anos, passando, a partir de 1999, a ser editada na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)⁶⁹, onde permanece. Segundo Luzinete Simões Minella, o surgimento desta revista é resultado de um longo processo de

⁶⁵ LEITE, R. de S. C. Op. Cit., p. 235-237. Ver também: PINTO, C. R. J. Op. Cit., p. 86-87; PEDRO, Joana M. **As leituras brasileiras do feminismo francês e as identificações com o feminismo no Brasil.** (Texto Inédito)

⁶⁶ PINTO, C. R. J., Op. Cit., p. 86-87

⁶⁷ PEDRO, J. M. Op. Cit. Texto Inédito.

⁶⁸ COSTA, Albertina de Oliveira. Revista Estudos Feministas: primeira fase, locação Rio de Janeiro. Estudos Feministas, vol. 12 (NE): 205-210, set./dez 2004. Disponível em: <http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v12esp/Oliveira_Costa>. Acesso em: 23 jan. 2006

maturação epistemológica e política, intensificado na década de 1980, no Brasil, em torno da questão feminista, ecoando o debate internacional e a expansão das lutas e movimentos feministas. Desde o início, a revista “tem mantido uma relação peculiar com o campo dos estudos feministas e das relações de gênero, atuando no sentido de modificá-lo e sendo simultaneamente metamorfoseado por ele”.⁷⁰ Dentre os Dossiês publicados por este periódico – que trouxeram temas como, por exemplo, Mulher e Meio Ambiente, Mulher e Violência, Direitos Reprodutivos, Políticas Públicas, Aborto, Masculinidade, Saúde Reprodutiva etc. – saliento que, no ano de 2005, houve uma edição com o tema “Gênero e Religião”.

Importante ressaltar as pessoas com as quais mantive contato via correio eletrônico, ou pessoalmente, ou mesmo por telefone, pessoas estas que tiveram participação no contexto por mim analisado, que trabalham com teologia feminista, gênero, religião etc, ou que estão relacionadas, de alguma maneira, ao assunto aqui abordado. Destaco as trocas de informações possibilitadas pelos contatos com as teólogas brasileiras Delir Brunelli e Maria Clara Bingemer, que me indicaram leituras sobre o tema em pauta, além de terem se colocado à disposição para eventuais informações. No caso específico de Delir Brunelli, além de narrar um pouco sobre suas vivências no âmbito da teologia, enviou-me textos de sua autoria, textos que são citados ao longo da tese. Um outro contato foi com a teóloga mexicana Maria Pilar Aquino, atualmente residindo nos Estados Unidos, cujas informações apontaram algumas interrogações, em especial no que se refere à revista Concilium, ao campo teológico-feminista ali construído e à sua relação com as teólogas feministas que fizeram parte deste campo. Da mesma forma, foram relevantes as informações cedidas pelo teólogo Leonardo Boff (com o qual conversei por telefone) não só devido ao seu envolvimento com a Concilium e com a Editora Vozes, mas também por ter sido, assim como as demais pessoas citadas, contemporâneo das questões levantadas. Saliento também os contatos com a socióloga Maria José F. Rosado Nunes, que, além de expor algumas de suas experiências no que concerne à teologia feminista, indicou-me leituras e contatos que foram imprescindíveis no contexto desta tese. Ademais, saliento os diálogos com

⁶⁹ Ver: GROSSI, Miriam Pillar. A Revista Estudos Feministas faz 10 anos. Uma breve história do feminismo no Brasil. Estudos Feministas, vol. 12 (NE): 211-221, set./dez 2004. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v12esp/Grossi>>. Acesso em: 23 jan. 2006

⁷⁰ MINELLA, Luzinete Simões. A contribuição da Revista Estudos Feministas para o debate sobre gênero e feminismo. Estudos Feministas, vol. 12 (NE): 223-234, set./dez 2004. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v12esp/Minella>>. Acesso em: 23 jan. 2006

Claudio Paul, editor da Perspectiva Teológica no ano 2005 e responsável por uma boa parte das informações sobre esta revista; com a religiosa Alzira Munhoz, autora de uma dissertação sobre feminismo e evangelização e que gentilmente indicou-me uma vasta bibliografia sobre feminismo, gênero e religião; com Marta Magda Antunes Machado, mestre em Ciências da Religião, doutoranda em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina e professora do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), onde lecionou (no momento encontra-se afastada em função do seu doutorado) uma disciplina sobre relações de gênero; com Mirela de Oliveira que, em 2005, era secretária da Editora Vozes, e com Joice Xavier Ferrin, que me forneceram informações sobre a tiragem da Concilium, no Brasil, no período entre 1987 e 2007.⁷¹

Estando expostos, até o momento, os objetivos desta tese, bem como as fontes pesquisadas, pode-se observar que ela gira em torno de alguns eixos. Primeiro, ela versa sobre a constituição de um “campo”, de um espaço de saber, e, em consequência, sobre as relações de poder, os jogos de força e a construção de “verdades” para a sua legitimação, bem como as resistências, as acomodações, enfim, os movimentos dos sujeitos que transitaram no interior deste campo. Segundo, um dos principais elementos da constituição deste campo de saber foi a elaboração de práticas discursivas - e as representações nelas contidas -, elaboração esta que, na medida em que foi organizada, buscou impor-se, caminhando na contramão do discurso teológico tradicional, via de regra caracterizado como masculino e excludente, construído de forma autoritária e com o objetivo de legitimar determinadas práticas. Um outro eixo diz respeito ao processo de construção de subjetividades/identidades deflagrado pelas práticas e pelas construções discursivas que se apresentam tanto no campo mais amplo da teologia feminista em geral (através da narrativa de sua história) quanto na revista Concilium, no interior da qual formou-se o campo “teologia feminista”. O sujeito e sua “fabricação” estão no cerne deste debate, em especial um sujeito que busca se impor, que deixa de ser apenas objeto de um conhecimento para ser, ele mesmo, sujeito produtor de um conhecimento. Por fim, há as questões que giram em torno da categoria “gênero” e sua história no fazer teológico das mulheres e as relações entre os estudos de gênero e religião, bem como

⁷¹Além das pessoas citadas, tentei entrar em contato com as teólogas Ivone Gebara e Wanda Deifelt, com os teólogos José Oscar Beozzo (que durante algum tempo fez parte da Concilium) e Volney Berkenbrock (atualmente redator responsável pela Concilium no Brasil), bem como com o Instituto de Estudos da Religião (ISER) e a *Concilium Foundation*. Entretanto, esses contatos não foram bem sucedidos, pois que não obtive resposta.

sobre a história do tempo presente, já que é aí que se situa a tese ora apresentada, pois que a teologia feminista ainda é um saber em construção, em movimento; um movimento no qual ainda se desenrola uma luta que tem por finalidade reconhecimento, espaço e legitimidade.

Para que a análise dos eixos acima citados possa ser realizada, são necessários referenciais teóricos que lancem luz às discussões ora propostas. Sem querer transformar parte desta introdução em um “capítulo teórico”, pretendo apenas apresentar, a seguir, alguns desses referenciais, cujo aprofundamento se dará ao longo dos capítulos, na relação com o material empírico, sem o qual a teoria acaba por tornar-se uma fala um tanto esvaziada do seu sentido.

Um dos autores com os quais dialogo é Michel Foucault, cujas obras - bem como as de autoria daqueles que se referem a elas, direta ou indiretamente - analisam pontos como discurso, saber, poder e subjetividade. Neste caso, tanto a sua abordagem “arqueológica” quanto a “genealógica” serão utilizadas ao longo dos capítulos desta tese, já que a minha percepção do campo “teologia feminista” na Conciliun teve como viés os discursos que o produziram e que nele foram produzidos. As abordagens arqueológicas e genealógicas, a meu ver, são complementares, estando imbricadas uma na outra, embora algumas vezes sejam caracterizadas como momentos distintos na trajetória deste autor. No tocante à “arqueologia” de Foucault, ela visa analisar os discursos na sua materialidade, como elementos de criação e transformação da “realidade”. Como expõe Raquel Stela de Sá,

Trata-se de fazer aparecer o conjunto de condições que regem, em determinado momento histórico, o surgimento dos enunciados, com sua conversão, os laços estabelecidos entre eles, a maneira pela qual os agrupamos em conjunto, o papel que eles exercem [...] Em resumo: trata-se de saber perceber o discurso em sua institucionalização.⁷²

⁷² SÁ, Raquel Stela de. **Arqueologia**: como os saberes aparecem e se transformam. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art12.html>> Acesso em: 25 out. 2006. Ver também FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do Collège de France** (1970-1982). Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997; PRADO FILHO, Kleber. **Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault**. 1998. 284p. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998; PORTOCARRERO, Vera. Foucault: a história do saber e das práticas. In: _____. (org). **Filosofia, História e Sociologia das Ciências**. Abordagens contemporâneas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999; MACHADO, Roberto. Uma arqueologia do saber. In: _____. **Ciência e saber. A trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. 123-158; FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Machado e Eduardo J. Morais. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.

Esta abordagem tem em vista questionar a forma como os saberes aparecem e se transformam, abordando as rupturas, as discontinuidades, as condições de produção dos discursos, além de levantar pontos relativos ao sujeito, elemento central do campo aqui analisado.

Com relação à problemática da subjetividade, a crítica arqueológica de Foucault passa, conforme Kleber Prado Filho, pela desmontagem da figura do sujeito cognoscente, apontando para a constituição de um sujeito de conhecimento nos jogos de verdade que perpassam a produção dos saberes, analisando a objetivação dos sujeitos pelos discursos que se pretendem “verdadeiros”, ou, por outro lado, a sua sujeição aos jogos do discurso. Assim, a sua abordagem volta-se não para uma teoria ou análise da subjetividade, mas para as possibilidades de leitura de uma história crítica das subjetividades.⁷³ É interessante observar como as subjetividades e os processos de subjetivação são históricos, polifônicos, plurais, e, acima de tudo, constituídos por dispositivos de poder, que buscam resignificar, regular e canalizar os desejos, os afetos, as sensibilidades.

Por sua vez, o projeto genealógico de Michel Foucault, que tem como ponto de partida a genealogia de Nietzsche, permite tematizar a relação entre verdade, teoria, as instituições e as práticas sociais nas quais elas emergem, conforme afirmam Paul Rabinow e Hubert Dreyfus. Enquanto a arqueologia “isola os discursos-objetos”, as questões genealógicas permitem perguntar sobre como estes discursos estão sendo utilizados, que papel eles representam na sociedade.⁷⁴ De acordo com Foucault, a tarefa do genealogista é destruir a primazia das origens, das verdades imutáveis, voltando-se para o “jogo das vontades”, para as “estratégias de dominação”, para as “relações de força”. Segundo ele, o saber é “vazado pela malícia mesquinha das relações de dominação” e nele estão emaranhados os “nós do poder”.⁷⁵ Mais do que ir em busca das origens, a história deve encaminhar-se no sentido de perceber as “proveniências”, as “emergências”, enfim, ela deve ser uma “história efetiva”, que busca analisar o poder

⁷³ PRADO FILHO, K. Op. Cit., p. 2-6. As assertivas de Prado Filho sobre o método em Foucault remetem a Paul Veyne, que afirma que este método consiste em compreender que as coisas não passam das objetivações de práticas cujas determinações devem ser expostas à luz, já que a consciência não as concebe. Assim, o “falso objeto natural” deve ser historicizado, já que ele só é objeto para uma prática que o objetiva. Ver: VEYNE, P. Op. Cit., p. 162-163.

⁷⁴ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. xxi.

⁷⁵ Idem, p. 121,127.

em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações.⁷⁶

Ainda sobre este autor, ele delineou uma nova compreensão sobre o poder, entendendo-o como força aplicada a práticas cotidianas e empíricas de categorização dos indivíduos, aos quais seria conferida uma determinada individualidade, impondo-lhes uma “lei de verdade”, fazendo com que se constituam como sujeitos no duplo sentido do termo: “sujeito a alguém pelo controle e dependências, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento”, ambos os sentidos sugerindo uma forma de poder “que subjuga e torna sujeito a”; uma forma de poder que se dá em termos de confronto, seja contra as formas de dominação, contra as formas de exploração, ou contra aquilo que submete o indivíduo à sua identidade. E embora não exclua a existência dos demais tipos de embates nas sociedades contemporâneas, Foucault observa como a luta contra as formas de sujeição (uma luta que considero como sendo a principal travada pelas teólogas feministas) tem sido uma das mais importantes em períodos recentes.⁷⁷

É neste arcabouço teórico, exposto resumidamente, que pretendo analisar a constituição do campo de saber “teologia feminista”, as práticas discursivas que lhe deram suporte e os sujeitos aos quais deram visibilidade, destacando que parto do princípio de que o sujeito sobre o qual me debruço (bem como o saber que ele constitui através de seus enunciados) não é um ser preexistente, mas sim o resultado de um discurso, das relações ali presentes, dos desejos e de um trabalho de construção de si.⁷⁸ Neste caso, também é importante fazer referência a algumas discussões colocadas em pauta por Stuart Hall no que diz respeito à identidade - identidade que, nesta tese, é observada não só quando me refiro às teólogas, mas também quando trato do espaço, do campo no qual publicavam e do saber que estava sendo por elas elaborado. Segundo Stuart Hall, o conceito de identidade vem sendo alvo de diversas críticas, que são o resultado das abordagens que visam a sua desconstrução como algo integral e unificado. Tais críticas desconstrutivas não têm o intuito, conforme indica, de superar tal conceito e constituir outro “mais verdadeiro”, mas sim propõe pensar a identidade de outras formas, fora do paradigma no qual surgiu, como na metafísica pós-cartesiana, nas concepções racionalistas do sujeito. Este autor cita Michel Foucault, com o qual

⁷⁶ FOUCAULT, M. Op. Cit., p. 20-24, 174

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. Op. Cit., p. 231-249; O'BRIEN, Patrícia. A história da cultura de Michel Foucault. In: HUNT, L. Op. Cit., p. 33-62.

⁷⁸ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

concorda no sentido de pensar o sujeito como figura descentrada, rearticulando a relação entre sujeitos e práticas discursivas. A propósito, Stuart Hall prefere adotar o conceito de “identificação”, sinalizando para uma construção nunca acabada, condicional, que se aloja na “contingência” e que se dá na relação com um “outro”.⁷⁹

No trabalho de análise da construção deste campo de saber ora posto em cena, apropriei-me de um conceito-chave presente no pensamento de Pierre Bourdieu, qual seja o conceito de “campo”. Embora este autor algumas vezes seja citado em oposição a Michel Foucault - que considero o referencial-chave nesta pesquisa -, penso que a articulação entre ambos na análise de um determinado objeto amplia as suas possibilidades.⁸⁰ Provavelmente esta oposição muitas vezes criada entre ambos faça parte da necessidade de se agruparem autores em categorias fixas de acordo com suas orientações teóricas, o que é bem comum, mas que também é algo que pode ser desmontado, especialmente a partir de diálogos que se estabeleçam entre eles e da percepção do caráter complementar de determinados pontos de suas elaborações teóricas. A propósito, Hubert Dreyfus e Paul Rabinow usam, ao falarem sobre Michel Foucault, o termo “campo”, “espaço”, “clareira” presentes em *Arqueologia do Saber*. Como indicam, é nesse campo, ou clareira, que, de acordo com Foucault, emergem sujeitos, objetos e “manobras sociais. O trabalho do genealogista seria, então, o de estudar “[...] o surgimento de um campo de batalha que define e esclarece um espaço”. Por isso a importância da observação deste “campo de batalha”, pois que neste espaço surgem sujeitos que ali desempenham seus papéis; eles não preexistem para depois entrarem em combate ou harmonia.⁸¹

De acordo com Pierre Bourdieu, para que se compreenda uma produção cultural (literatura, ciência etc) não basta que se refira ao seu conteúdo textual, nem tampouco referir-se ao contexto social no qual se insere esta produção, contentando-se com a

⁷⁹ HALL, Stuart. Quem precisa da identidade. In: SILVA, Tomaz T. (Org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000.

⁸⁰ CAPELLE, Mônica Carvalho Alves; MELO, Marlene Catarina de O. Lopes; BRITO, Mozar José. **Relações de poder segundo Bourdieu e Foucault: uma proposta de articulação teórica para a análise das organizações**. Disponível em: <[http://www.dae.ufla.br/revista/revistas/2005/2005_3/Artigo%209%20\(05.196\).pdf](http://www.dae.ufla.br/revista/revistas/2005/2005_3/Artigo%209%20(05.196).pdf)>. Acesso em: 25 nov. 2006. Este ensaio demonstra a inter-relação entre as obras de Pierre Bourdieu e de Michel Foucault, em específico no tocante ao tema “poder”, considerado pelos seus autores como um dos pontos de diferenciação ou de complementaridade entre ambos. Ao longo do texto, que visa observar as relações de poder no interior das organizações, os autores vão construindo uma ponte entre Foucault e Bourdieu, pontuando questões que muitas vezes os situam em espaços distintos, porém dando ênfase também ao caráter complementar de muitas de suas propostas de análise.

⁸¹ DREYFUS, H.; RABINOW, P. Op. Cit., p. 122

relação direta entre “texto e contexto”.⁸² Para ele, tais pólos estão muito distantes e entre eles existe um “universo intermediário”, ao qual ele denomina “campo literário”, “campo científico”, “campo artístico”, “campo religioso”, entre outros, onde se inserem os sujeitos (Bourdieu usa o termo “agentes”) que produzem, reproduzem ou difundem a arte, a literatura, a ciência ou a religião. Este universo é por ele designado como campo, “um microcosmo dotado de suas próprias leis”; um campo de forças, de lutas, seja no sentido de sua conservação ou em prol de sua transformação. Referindo-se mais especificamente ao campo científico, o autor afirma que são as relações entre os “agentes” ali inseridos - e isso se aplica aos mais diversos campos que formam o social - que direcionam os pontos de vista, as intervenções científicas, os lugares de publicação, os temas escolhidos, o objeto para o qual o interesse está voltado. De acordo com Bourdieu, a posição que se ocupa no campo está relacionada ao “capital científico” (que, segundo ele, é uma espécie particular de “capital simbólico”, sempre fundado em atos de conhecimento e reconhecimento) que os indivíduos detêm, definindo assim as suas possibilidades e impossibilidades.⁸³ O campo é um “lugar social”, um espaço de relações, e, conforme expõe Hermano R. Thiry-Cherques, como espaço social ele pode ser subdividido em regiões menores, os subcampos.⁸⁴

Mais uma vez desejo frisar bem o fato de estar me “apropriando” do conceito de campo deste autor. E aqui o termo “apropriação” pode ser explicado através da leitura que faço sobre o sentido que Roger Chartier dá ao termo. Apropriação como prática que se apodera de determinados textos (ou, neste caso, conceitos) deles fazendo um uso que nem sempre corresponde fielmente às vontades de quem os produziu. Uma apropriação

⁸² Sobre a problematização desta relação “texto/contexto”, ver: KRAMER, Lloyd S. Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick LaCapra. In: HUNT, L. Op. Cit., p. 131-173

⁸³ BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**. Por uma sociologia clínica do campo científico. Trad. Denise B. Catani. São Paulo: UNESP, 2004, p. 20-27. Ver também: BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001; BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. São Paulo: Papirus, 1996; THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. **Pierre Bourdieu: a teoria na prática**. *RAP*. Revista de Administração Pública. Rio de Janeiro, 40(1), p. 27-55, jan./fev. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rap/v40n1/v40n1a03.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2006; MARTINS, Maurício Vieira. **Bourdieu e o fenômeno estético: ganho e limites de seu conceito de campo literário**. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 19, n° 56, out. 2004, p. 63-74. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n56/a05v1956.pdf>> Acesso em: 15 set. 2006.

⁸⁴ Hermano Roberto. **Pierre Bourdieu: a teoria na prática**. *RAP*. Revista de Administração Pública. Rio de Janeiro, 40(1), p. 40, jan./fev. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rap/v40n1/v40n1a03.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2006. Uma questão interessante colocada por este autor, que faz uma análise dos conceitos de “campo” e “*habitus*” de Bourdieu, é a afirmação de que o “campo do poder é uma espécie de ‘metacampo’ que regula as lutas em todos os campos e subcampos”. Id., p. 40

que é um ato de leitura direcionado, o que supõe algumas vezes um certo deslocamento, um desvio, um “reemprego singular”. Então, estou “reempregando” o conceito de campo de Pierre Bourdieu (sem aprofundar pontos que são comumente tratados quando se faz menção a este conceito, como “*habitus*”⁸⁵, por exemplo), utilizando-o em conformidade com o objeto ora pesquisado e o encaminhamento desta pesquisa; um reemprego que é estratégico, já que “ajusta” o conceito ao tipo de análise pretendida. Uma das particularidades desta “leitura” de Bourdieu é que compreendo que as fronteiras entre os campos, esses “microcosmos” com suas próprias regras, objetivos, leis, reconhecimento entre seus pares etc, não são tão rígidas assim, sendo muitas vezes borradas. Os sujeitos transitam através dessas fronteiras, mesmo que o campo suponha a necessidade de uma clara delimitação de sua identidade. Contudo, isso será melhor observado ao longo da tese.

Embora na observação deste campo em construção eu não esteja preocupada especificamente com o discurso da teologia tradicional e as suas relações com o Magistério Católico, não há como deixar de pensar que é em contraposição a ele – ou a muito do que ele propõe como “verdades” - que se movimentam os desejos da teologia feminista, em especial nos pontos que dizem respeito às funções que homens e mulheres assumem na sociedade e na Igreja. Os dizeres da teologia tradicional é o “Outro” a partir do qual as identidades das teólogas feministas e da teologia feminista vão sendo construídas. Desta forma, é importante sublinhar o caráter específico do discurso religioso: um discurso autoritário e normalizador, produtor de símbolos e os valores expostos como uma “verdade”. Segundo Eni Orlandi, o discurso religioso é pautado na desigualdade e nas relações hierárquicas entre o locutor e o ouvinte, sendo o primeiro superior ao segundo, ambos pertencendo a dimensões diferentes - daí a relevância de sua análise, principalmente em uma cultura como a nossa, cuja ação pedagógica tem

⁸⁵Resumidamente, em “Os usos sociais da ciência”, Pierre Bourdieu caracteriza o *habitus* como “disposições adquiridas”, “maneiras de ser permanentes, duráveis que podem, em particular, levá-los [os agentes sociais] a resistir, a opor-se às forças do campo. BOURDIEU, P. Op. Cit., 2004, p. 28. Complementando, Hermano Roberto Thiry-Cherques, define, a partir mesmo de Bourdieu, o *habitus* como “uma interiorização da objetividade social que produz uma exterioridade da interioridade.” Os *habitus* são ao mesmo tempo “estruturas (disposições interiorizadas duráveis) e estruturantes (geradores de práticas e representações”. Ver: BOURDIEU, Pierre. *Meditações pascalinas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 185; Le sens pratique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 33. Apud THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. **Pierre Bourdieu: a teoria na prática**. *RAP*. Revista de administração Pública. Rio de Janeiro, 40(1), p. 27-55, jan./fev. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rap/v40n1/v40n1a03.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2006

estado intimamente relacionada à esfera do religioso.⁸⁶

No contexto desta tese, uma categoria importante é a categoria “gênero”. Pensar o “gênero” é imprescindível não apenas para a sua utilização como ferramenta de análise, mas também para que se perceba em que medida e como ela foi utilizada (ou não) pelas teólogas feministas e outras profissionais que publicaram no campo teológico-feminista da Concilium. Com relação às reflexões feitas sobre esta categoria faço menção a algumas(ns) autoras (es) que têm tratado o tema. Contudo, devido às posições assumidas no decorrer da construção desta pesquisa, atendo-me em especial a algumas(ns) delas(es), cujas discussões aproximam-se da linha de raciocínio que direciona a análise desta pesquisa. Assim sendo, tomo como principais referências as discussões propostas por Thomas Laqueur⁸⁷, Linda Nicholson⁸⁸, Joan Scott⁸⁹, Jane Flax⁹⁰, Judith Butler⁹¹ e Joana Maria Pedro⁹², algumas das quais abaixo citadas.

Para Joan Scott, o gênero é uma categoria de análise que permite reconstruir algumas “construções sociais” calcadas não em explicações biológicas, mas dentro de todo um sistema de relações sociais nos quais se inserem homens e mulheres. Nesse sentido, sinaliza para a necessidade de historicizar e desconstruir as oposições binárias, especificamente aquelas que compõem o quadro das diferenças sexuais, percebendo-as como uma das formas de dar significado às relações de poder.⁹³ Em uma discussão promovida em artigo publicado na revista Cadernos Pagu, esta autora afirma ser o gênero “o saber a respeito das diferenças sexuais”, baseando-se na caracterização de “saber” realizada por Michel Foucault, como sendo a “compreensão produzida pelas

⁸⁶ ORLANDI, Eni. P. **As Formas do Silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1995, p. 9; ORLANDI, E. P. **Palavra, fé, poder**. Campinas/SP: Pontes, 1987, p. 15

⁸⁷ LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

⁸⁸ NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Estudos Feministas. CFH/CCE/UFSC, vol. 8, nº 2/2000, p. 9-41

⁸⁹ SCOTT, Joan. Gênero - uma categoria útil de análise histórica. Educação e Realidade. Porto Alegre, 16(2): 5-22, jul./dez., 1990; SCOTT, Joan. Prefácio à Gender and politics of History. Cadernos Pagu. Núcleo de Estudos de Gênero, Campinas, SP, (3) 1994, p. 11-27.

⁹⁰ FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 217-250.

⁹¹ BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Ver também: RODRIGUES, Carla. Butler e a desconstrução do gênero. Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, nº 1, jan./abr. 2005, p. 179-183

⁹² PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria de gênero na pesquisa histórica. Revista História. São Paulo. Ed. UNESP, 2005, vol. 24 (1), p. 77-98. Da mesma autora, ver também: PEDRO, Joana Maria. **Feminismo e gênero na universidade**: trajetórias e tensões da militância. História. Unisinos, vol. 9, nº 3, set./dez. 2005, p. 170-176

⁹³ SCOTT, J. Op. Cit., 1990, p. 5-22

culturas e sociedades sobre as relações humanas”, neste caso específico, a relação entre homens e mulheres. Joan Scott ainda informa que o saber é um modo de ordenar o mundo e, desta forma, ele não antecede a organização social, mas sim é inseparável dela. E continua, afirmando que o fato do gênero ser a organização social da diferença sexual, isso não significa que ele reflita ou implemente diferenças físicas fixas e naturais entre homens e mulheres. O correto seria dizer que gênero é o “saber que estabelece significados para as diferenças corporais”.⁹⁴ Ao afirmar que a história, a partir da perspectiva pós-estruturalista, não mais se aterá ao que aconteceu a homens e mulheres e como eles reagiram a isso, mas sim observaria os significados subjetivos e coletivos de homens e mulheres como categoria de identidade, a autora acaba por promover uma crítica à história social.⁹⁵

Por sua vez, Linda Nicholson, além de refletir sobre os usos da categoria de gênero, indica uma questão interessante: o fato dos trabalhos feministas, em especial das feministas da “segunda fase”, terem traçado um estreito relacionamento entre corpo, personalidade e comportamento. A isso ela denominou como “fundacionalismo biológico”, utilizando o termo para indicar as suas diferenças e semelhanças com o “determinismo biológico”. O que estes termos teriam em comum seria postular “uma

⁹⁴ SCOTT, J. Op. Cit., 1994, p. 11-13

⁹⁵ Idem, p. 15-22. Conforme afirma Joan Scott, há uma dificuldade em analisar as desigualdades de gênero a partir dos parâmetros da história social, que, ao aceitar que as mulheres possuem características inerentes e identidades objetivas consistentes e diferentes das masculinas, acabam por deixar implícito que a diferença sexual é um fenômeno natural e não social. A história das mulheres, escrita sob essa perspectiva, acaba por endossar as idéias de uma diferenciação sexual inalterável, idéias estas que são utilizadas para justificar a discriminação. Situado em oposição às colocações de Joan Scott está o artigo da especialista em história social, Louise A. Tilly, intitulado “Gênero, história das mulheres e história social”, publicado no mesmo número da revista *Cadernos Pagu*. Seu texto objetiva demonstrar que “uma história social voltada para uma análise de problemas oferece uma possibilidade real de operar uma ligação entre conhecimento de gênero, experiência das mulheres no passado e história em geral”. Ver: TILLY, Louise A. Gênero, história das mulheres e história social. *Cadernos Pagu*. Núcleo de Estudos de Gênero, Campinas, SP, (3) 1994, p. 29-62. Dialogando com as duas autoras citadas, há o artigo de Eleni Varikas, que afirma que o encontro das historiadoras feministas com as experiências históricas das mulheres teve lugar no território da história social. Para ela, o estudo das modalidades pelas quais os homens e mulheres atribuíram sentido à sua existência, assim como o questionamento dos processos de rememoração, de reelaboração, de seleção e transformação das tradições e das práticas culturais através das quais homens e mulheres reagiram a novas relações de força, tudo isso não eclipsou a importância do estrutural como, por exemplo, as relações de produção. Ademais, a autora não deixa de frisar a existência de uma consciência crítica em muitos trabalhos da história social, afirmando que a abordagem do futuro da história das mulheres tendo como viés a escolha entre a história social e a desconstrução é para ela um “falso dilema”. Sendo assim, ao invés de buscarem uma “pátria”, as (os) historiadoras (es) feministas deveriam, segundo ela, “desestabilizar suas certezas”, trabalhando “na diáspora” para responder não só às questões da história, mas também reformulando-as à luz da problemática de gênero. Ver: VARIKAS, Eleni. Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. *Cadernos Pagu*. Núcleo de Estudos de Gênero, Campinas, SP, (3) 1994, p. 65, 66, 84

relação mais do que accidental entre biologia e certos aspectos de personalidade e comportamento”. Em contraste ao “determinismo biológico”, o “fundacionalismo biológico” permite que os dados da biologia coexistam com os aspectos de personalidade e comportamento. A autora observa tanto o determinismo quanto o fundacionalismo biológico como “obstáculos à verdadeira compreensão de diferenças entre mulheres, diferenças entre homens e diferenças em relação a quem pode ser considerado homem ou mulher”. Dentre as questões por ela levantadas, destaco a rejeição às oposições binárias, dentre elas sexo/gênero, características do pensamento moderno. Ela também rejeita a noção de um corpo que precede ao discurso e que é visto como um “porta-casacos” da identidade, sobre o qual são colocados diferentes artefatos culturais, em especial os relativos à personalidade e ao comportamento.⁹⁶

Um autor com o qual Linda Nicholson dialoga é Thomas Laqueur, que demonstra como, a partir do século XVIII, passou-se da concepção de um “sexo único/carne única” para a de “dois sexos/duas carnes”. Ou seja, o discurso dominante, que interpretava os corpos masculinos e femininos como versões hierárquicas e verticalmente ordenadas de um sexo, passou a divulgar a versão de sexos opostos horizontalmente ordenados. Para Laqueur, essa mudança foi fruto de transformações epistemológicas e políticas (política compreendida como competição de poder). A ênfase na afirmação de dois sexos distintos e de diferenças concretas anatômicas tornou-se, conforme afirma, politicamente importante, criando novas formas de constituir o sujeito e as realidades sociais nas quais este sujeito se insere. Essa “reinterpretação dos corpos” - corpos estes que no Iluminismo aparecem como “reais”, sendo os significados culturais apenas epifenômenos - leva o autor a afirmar que tudo o que seja dito sobre o sexo já contém em si uma reivindicação de gênero. Como deixa claro, o sexo é contextual e o “corpo privado, incluso, estável, que parece existir na base das noções

⁹⁶ NICHOLSON, L. Op. Cit., p. 12-13. Linda Nicholson faz uma crítica às afirmações de Gayle Rubin, que define o sistema de sexo/gênero como “... um conjunto de arranjos pelos quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana, e no qual estas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas”. Para ela, nas colocações de Gayle Rubin o “biológico” foi assumido como sendo a base sobre a qual os conceitos culturais são construídos, o que faz com que no mesmo momento em que a influência do biológico esteja sendo minada ela esteja também sendo invocada. Além disso, as assertivas de Gayle Rubin demonstram um aspecto importante do pensamento do século XX sobre socialização, incluindo a aplicação feminista de tal pensamento para a distinção masculino/feminino. Assim, diz Linda Nicholson, “Muitos dos que aceitam a idéia de que o caráter é socialmente construído, rejeitando portanto a idéia de que ele emana da biologia, não necessariamente rejeitam a idéia de que a biologia é o lugar de formação do caráter”, ou seja, ainda observam o eu fisiológico como um “dado” no qual as características específicas são sobrepostas. Idem., p. 11

modernas de diferença sexual, é também produto de momentos específicos, históricos e culturais”.⁹⁷

O mesmo teor de crítica presente em Linda Nicholson, Thomas Laqueur e Joan Scott pode ser encontrado no livro de Judith Butler, “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”. O trabalho desta autora insere-se em uma perspectiva pós-estruturalista, dialogando, entre outros autores, com Michel Foucault. Sendo assim, ela questiona categorias como sujeito, mulheres, sexo, gênero, enfim, categorias que via de regra têm sido tratadas envoltas a dualismos ou como figuras ontológicas, preexistentes. Esta autora afirma que a construção política do sujeito (e aí incluem-se as mulheres, “sujeito” do feminismo) está vinculada a certos objetivos de legitimação e exclusão que não podem passar sem serem discutidos. Além disso, a distinção sexo/gênero sugere uma descontinuidade radical entre corpos sexuais e gêneros culturalmente construídos. Assim, o gênero não deve ser concebido como a “inscrição cultural de significado num sexo previamente dado”; ele deve também “designar o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos”. E continua,

Resulta daí que o gênero não está para a cultura como o sexo para a natureza; ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual “a natureza sexualizada” ou “um sexo natural” é produzido e estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, uma superfície neutra sobre a qual age a cultura.⁹⁸

Outra questão destacada pela autora é a necessidade da noção de gênero ser reformulada para abranger as relações de poder que produzem o efeito de um sexo pré-discursivo, ocultando, assim, a própria operação da produção discursiva.

Para Jane Flax, as teóricas feministas deveriam deixar de apropriar-se, em suas discussões, de conceitos do Iluminismo, como, por exemplo: aqueles que apontam para a existência de um eu estável e coerente; para a ciência e a razão, como fundamentos objetivos, seguros e universais para o conhecimento; para o conhecimento “verdadeiro” proveniente da razão com suas qualidades transcendentais, universais e trans-históricas; para a transparência da linguagem e uma correspondência entre “palavra” e “coisa” etc. Ela cita o gênero tanto como categoria analítica quanto como processo social, afirmando que por meio das relações de gênero são criados dois sujeitos, homem e mulher,

⁹⁷ LAQUEUR, T. Op. Cit., p. 21-22, 27

⁹⁸ BUTLER, J. Op. Cit., p. 17-24

“apresentados como categorias excludentes.”⁹⁹

Joana Maria Pedro, por sua vez, promove uma reflexão sobre categorias como “mulher(es)” “sexo” e “gênero”, indicando como, no Brasil, uma reflexão mais profunda sobre a categoria “gênero” é pouco realizada por historiadores(as). Esta autora afirma que o uso do termo “gênero” possui uma história, cuja trajetória está ligada tanto aos movimentos sociais de mulheres, movimentos feministas, de gays e de lésbicas como à luta pelos direitos civis e humanos. No feminismo, como indica, a palavra gênero passou a ser utilizada no bojo das discussões travadas dentro do próprio movimento. O termo também passou a ser empregado pelas historiadoras que estavam envolvidas com a história das mulheres, que passaram a usar a categoria “gênero” como um instrumento de análise, muitas vezes inspiradas em Joan Scott, cujo texto “Gênero: uma categoria de análise” foi publicado, no Brasil, no ano 1990. E embora tal termo já tivesse sido utilizado por Robert Stoller, em 1968, em sua obra “Sex and Gender”, no sentido de diferenciar sexo e gênero, Joan Scott o utiliza articulando-o à noção de poder. Se para Stoller o gênero era o “sexo social/cultural” e o sexo reportava-se à biologia, para Joan Scott o gênero constitui-se nas relações sociais, sendo a diferença entre os sexos uma construção atravessada por relações de poder.¹⁰⁰

Um outro ponto importante que emerge do texto de Joana Maria Pedro é o fato do uso da categoria gênero permitir que sejam analisadas tanto as relações homens/mulheres como as relações “entre” homens e “entre” mulheres. Percebe-se que a postura assumida por esta autora com relação ao gênero é resultado de seu diálogo com Joan Scott, Judith Butler, Thomas Laqueur, Linda Nicholson, entre outros. Como afirma, as propostas teóricas de tais autoras promove um outro olhar sobre o sexo: este deixa de ser pensado como “o significante sobre o qual se constrói o significado”; além disso ele (o significante) é “questionado em sua materialidade 'neutra’”.¹⁰¹

Como se observa, as discussões sobre o gênero promovidas pelas referidas autoras estão amarradas pelo fio da desconstrução, da rejeição à noção singular de identidade, da distinção sexo/gênero, da descontinuidade entre corpos sexuais e gênero

⁹⁹ FLAX, J. Op. Cit., p. 221-228. De acordo com esta autora, entre as teóricas feministas não há um consenso sobre questões como o que seria o gênero, como as relações de gênero são construídas e mantidas, como o gênero está relacionado às diferenças sexuais anatômicas, como as relações de gênero se relacionam a outras relações sociais (como as de raça, classe, etc.), se haveria somente dois gêneros, entre outras tantas questões.

¹⁰⁰ PEDRO, J. M. Op. Cit., 2005, p. 77-92

¹⁰¹ Idem

culturalmente construído. Isso faz com que componham um quadro de análise que não destoa das propostas desta tese no tocante ao exame das subjetividades, dos discursos, da linguagem, das representações sobre o masculino e o feminino, do poder etc. Ao contrário, elas respaldam as questões teóricas anteriormente citadas.

Destaco que esta tese faz uma abordagem da história do tempo presente, que pode ser pensado como local privilegiado que permite perceber, em primeiro lugar, a articulação entre as percepções, as representações e as interdependências que fazem parte da tessitura social; ela evoca a importância da contingência, é uma história feita de surpresas, resguardando-nos da “tentação que sempre nos espreita de introduzir no relato do passado uma racionalidade que não podia estar lá”.¹⁰²

Tendo em vista todos os pontos acima expostos, esta tese encontra-se dividida em quatro capítulos. O primeiro, intitulado **“O olhar genealógico sobre a construção do campo teológico-feminista: entre verdades, origens e sujeitos fundantes”**, centra-se no campo “teologia feminista” em um âmbito mais amplo, fora da revista Concilium. Nele procuro fazer uma abordagem sobre alguns textos que dão conta da história deste campo, englobando os trabalhos que enfocam diferentes contextos, como a Europa, os Estados Unidos e países da América Latina. O que busco neste capítulo é promover uma reflexão sobre os discursos que foram elaborados em torno da constituição, da emergência deste campo de saber, observando as estratégias utilizadas por esses discursos, os jogos de verdades por eles utilizados, bem como as suas condições de possibilidade. Também é importante dar visibilidade aos sujeitos envolvidos com este campo, a maneira como buscaram se organizar e como constituíram para si espaços de debate, de identificação, bem como de fortalecimento dessa “teologia sob a ótica das mulheres”. Parto do pressuposto de que a existência deste campo em um âmbito mais amplo foi um dos fatores a possibilitar a emergência do campo “Teologia Feminista” na revista Concilium.

Como se perceberá ao longo deste primeiro capítulo, os escritos sobre o tema provêm, em sua maioria, da produção de teólogas (os), encontrando-se fragmentados em artigos de livros, artigos de periódicos, partes de capítulos de dissertações, teses etc.

¹⁰² RÉMOND, René. Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coords). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 201-209. Ver também: PASSERINE, Luiza. **A lacuna do presente**. In: AMADO, J., FERREIRA, M. M. Op. Cit., p. 211-214; BÉDARIDA, François. **Tempo presente e presença da história**. Idem, p. 219-229.

Também serão utilizados como fonte de informação alguns dos periódicos pesquisados e que já foram anteriormente relacionados, além de dados obtidos através da Internet. A novidade deste capítulo com relação ao tema, como já destacado, é o fato de que busco compor um quadro deste campo sob a análise da História Cultural, utilizando para tanto alguns discursos que deram forma ao assunto, analisando-os como um processo de “invenção” e perpetuação deste campo.

No segundo capítulo, **“A identidade da Concilium, Revista Internacional de Teologia: trabalho em prol da conquista de 'corações e mentes'”**, promovo uma análise centrada especificamente na revista Concilium, em sua história, o percurso de suas edições, os atores sociais que nela publicaram, a discursividade que emerge deste periódico. O que busco é historicizar a “identidade” desta revista, que está sendo observada como um campo maior no interior do qual formou-se um outro campo teológico-feminista, configurado nos fascículos “Teologia Feminista”. Na formação deste campo “Concilium” podem ser percebidos embates, apropriações, acomodações, estabelecimento de regras, enfim, um jogo que vai sendo constituído no decurso de sua existência. Tal identidade - forjada em um contexto, em um mercado editorial e suas exigências - busca também criar um efeito de fronteira, efeito próprio da elaboração de um campo, e que vai determinar o que ali pode ser publicado, quem pode publicar, de que forma etc. Também neste capítulo busco apontar, de forma introdutória, a emergência e o fim do campo “teologia feminista” na revista, pincelando algumas questões a serem desenvolvidas nos capítulos posteriores. Parto do pressuposto de que o campo “teologia feminista” também fez parte da identidade da revista, pelo menos durante a existência do referido fascículo. A propósito, ele ainda faz parte, já que a sua história encontra-se resguardada do esquecimento através dos textos/acontecimentos ali publicados.

Neste segundo capítulo, além da “fala” da própria revista, busco trazer algumas informações obtidas através da Internet, bem como outras que me foram concedidas pelo teólogo Leonardo Boff e pela teóloga mexicana Maria Pilar Aquino, informações que preencheram algumas lacunas deixadas pelas páginas da revista, lacunas estas que podem ser preenchidas pela história dos que dela fizeram parte, de um forma ou de outra, possibilitando a emergência de outras problematizações acerca da revista em questão e das relações estabelecidas em seus bastidores.

Analisados os pontos acima, está formado o pano de fundo do que será apresentado no terceiro e o quarto capítulos, que enfocam especificamente a emergência, a consolidação, o percurso e a extinção deste que é o elemento central desta tese: o campo “teologia feminista” na revista Concilium. O capítulo três, intitulado **“Dos bastidores ao palco: lutas pela legitimidade da Teologia Feminista na Concilium”**, contempla a década de 1980, iniciando mais precisamente com o primeiro fascículo “Teologia Feminista”, publicado em 1985, momento que marca a emergência do campo teológico-feminista na revista. Na referida década, foram publicados três fascículos teológico-feministas e estarei analisando cada um deles, procurando trazer para a discussão alguns artigos que considero os mais representativos do assunto tratado em cada edição. A análise dos debates presentes nos fascículos citados visa perceber a forma como a constituição deste campo foi dado a ler, as representações sobre a teologia/teóloga feminista que emergem dos seus discursos, as imagens femininas e masculinas presentes nas falas dos sujeitos que ali publicaram, os processos de subjetividade/subjetivação das teólogas feministas, bem como o diálogo que estabeleceram tanto com os movimentos feministas como com o magistério católico. Parto do princípio de que o processo de subjetivação é algo que ocorre em relação a um “Outro”, entendo que tanto os discursos feministas quanto os discursos normalizadores do magistério católico são os “Outros” com os quais as teólogas/teologias feministas travam uma conversação, seja através da aproximação (como é o caso dos feminismos) ou do questionamento (os discursos “pastorais” da Igreja e, conseqüentemente, alguns pontos da teologia tradicional). Desejo informar também que neste capítulo, assim como nos demais, não há uma rigidez em termos de recorte temporal, ou seja, mesmo tratando-se de um período específico, muitas vezes faço alusão a outros momentos, relacionando-os com o assunto tratado. Também estarei utilizando, na medida em que achar necessário, algumas das outras revistas pesquisadas, buscando perceber as discussões nelas presentes e em que medida houve (ou não) reverberações dessas discussões no campo “Teologia Feminista”.

“As vozes da diferença: enfoques da Teologia Feminista nos anos 1990” é o título do quarto capítulo, no qual analiso, a exemplo do que foi realizado no capítulo anterior, cada um dos três fascículos “Teologia Feminista” publicados na década de 1990, sempre recordando que esses fascículos formaram o campo teológico-feminista

no interior da Concilium. Tratando-se de um outro contexto, de uma outra década, além de manter neste capítulo algumas das indagações sobre os anos 1980 - como, por exemplo, suas estratégias, os diálogos estabelecidos, as representações sobre este campo de saber, sobre as teólogas feministas etc. - , buscarei também dar visibilidade aos possíveis deslocamentos, rupturas, adaptações, enfim, possíveis mudanças que, quando relacionadas ao campo, podem ser percebidas como estratégias que caminham ora no sentido de sua manutenção, ora no sentido de sua transformação. A exemplo do capítulo anterior, também estarei estabelecendo uma relação entre a produção deste campo e a produção em outras revistas tanto teológicas como feministas.

A década focalizada neste capítulo foi marcante no que concerne ao campo conquistado pelas teólogas feministas. No ano 1996, em função de uma modificação no formato da revista - que passou a ser editada não mais por disciplinas, mas por temas, no formato de dossiês - o fascículo “Teologia Feminista”, ou, melhor dizendo, o campo que ele formou, teve seu fim. As teólogas foram expropriadas de seu espaço de legitimidade. Assim, o quarto capítulo visa também dar destaque a este momento de dismantelamento do campo teológico-feminista, apontando algumas relações entre o fim deste campo e a dinâmica e os “desejos” da revista Concilium bem como com o contexto sociorreligioso desta década.

Por fim, nas Considerações Finais buscarei amarrar as questões tratadas ao longo da tese, sem pretensões de dar ao assunto um “ponto final”. Não acredito em “pontos finais”, principalmente neste caso, quando o assunto sobre o qual recai minha atenção relaciona-se ao tempo presente. Acredito, mais do que numa “conclusão”, nos movimentos e nas inquietações que permanecem, nas perguntas que não calam, nas vozes que não cessam de falar, de inquirir e de exigir que se vá mais adiante.

A propósito, para finalizar esta introdução, gostaria de chamar atenção sobre duas questões. Primeiro, um fato que marcou toda a trajetória de pesquisa do tema aqui proposto. Ao mergulhar no universo da teologia em geral e da teologia feminista em particular não foram poucas as vezes que me senti uma “estrangeira” em “terras desconhecidas”. Ao caminhar por este universo, tive que me deparar com a aventura de tentar compreender pelo menos alguns aspectos de um saber que possui seus próprios conceitos (tantas vezes tão distantes dos referenciais que possuo), com uma metodologia própria, com uma linguagem peculiar, que, ao mesmo tempo que me causou

estranhamento (e, porque não dizer, um certo medo, pois que o diferente às vezes amedronta a princípio), incitou-me, aguçou o meu olhar teimosamente perquiridor de historiadora. Sinto, em cada página desta tese, o sabor desta viagem na qual me deparei com tantas paisagens distintas, muitas das quais tive que visitar e revisitar tantas vezes quanto achei necessário para não me perder neste mundo distante e para realizar uma análise séria, cuidadosa.

Em segundo lugar, gostaria de fazer uma referência a uma parte de um texto lido recentemente e que descreve bem a forma como concebo não só o trabalho de pesquisa desta tese, mas também a escrita dele resultante. Segundo os autores do referido texto, quando se conclui uma pesquisa, o texto acaba por se colocar no seu lugar, esperando “preguiçosamente” por alguém que lhe confira sentidos; esperando “pela melhor pergunta para que viva e cumpra seu papel”. Ele escapa àquele que o produziu e passa a pertencer aos “anônimos participantes da trama – leitores e leitoras”¹⁰³. Essas afirmações me calaram fundo... E às leitoras e aos leitores desta tese digo que é pensando desta forma que agora a entrego e a deixo livre, submetida aos mais diferentes sentidos, às mais variadas perguntas, às mais distintas leituras e interpretações. E que ela cumpra seu papel.

¹⁰³ LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia G. (Orgs). **500 anos de educação no Brasil**. 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003, p. 25. (Coleção Historial, 6)

CAPÍTULO I

1 O olhar genealógico sobre a construção discursiva do campo teológico-feminista: entre verdades, origens e sujeitos fundantes

*“O genealogista necessita da história para conjurar a
quimera da origem,
um pouco como o bom filósofo necessita do médico para
conjurar a sombra da alma” **

Conforme já expus na Introdução, o objetivo desta tese é historicizar a constituição do campo “teologia feminista” no interior da revista Concilium, observando os sujeitos que formaram este campo, como se colocaram como portadores deste saber, como o caracterizaram, de quais estratégias fizeram uso, que jogos e relações de poder podem ser percebidos nessa construção, entre outras questões. Contudo, penso que se faz importante uma referência a este campo para além do espaço da revista, ou seja, em um âmbito maior. Parto do princípio de que a emergência do “campo teologia feminista” na Concilium é indissociável de sua emergência em um campo sociocultural mais amplo, daí a importância de observar o campo teológico-feminista para além dos fascículos desta revista. E a forma escolhida para analisar tal questão foi através da observação sobre a maneira como alguns textos narram a sua emergência, percebendo como ele foi constituído. É a história desta “emergência” (ou ao menos parte desta história) - que vejo como um elemento constituidor do referido campo - que este capítulo busca colocar em cena.

Como já posto anteriormente, utilizo, através de uma apropriação, o conceito de “campo”, de Pierre Bourdieu, ou, melhor dizendo, de algumas questões que este autor expõe com relação a tal conceito. Em uma das obras deste autor, intitulada “Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico”¹⁰⁴, ele afirma que o

* FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: _____. **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 15-37.

¹⁰⁴BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**. Por uma sociologia clínica do campo científico. Trad. Denice B. Catani. São Paulo: UNESP, 2004, p. 18-19

conceito de “campo” permite a elaboração de “uma ciência social da produção da ciência”. Eu desejo expor isso de outra forma: o conceito de campo, no caso desta tese e deste capítulo, não me leva no caminho de uma “ciência” da produção da ciência, pelo menos não no sentido de uma “ciência” cujo sinônimo seja “a produção de verdades”. Falando em outras palavras, o trabalho deste capítulo promove um “conhecimento parcial”, lacunar, ou um “conhecimento mutilado”¹⁰⁵, utilizando um termo empregado por Paul Veyne, para o qual este “conhecimento mutilado” é uma das características da história. Mutilado porque escolhe, porque é perspectivo, não se preocupa com as “origens” (o reduto da “verdade”¹⁰⁶), nem mesmo com sujeitos metafísicos, muito menos em afirmar se um enunciado é verdadeiro ou falso¹⁰⁷ – o que, é importante frisar, não exclui a seriedade do trabalho realizado e o cuidado dado às fontes e ao que estará sendo exposto.

Resumindo, este capítulo não é uma reprodução do que foi escrito sobre a teologia feminista. A questão aqui proposta não é a simples compilação do que foi escrito sobre o tema, ou seja, simplesmente a sua descrição. O objetivo vai mais adiante, pois visa, além de reunir dizeres ora dispersos, observá-los a partir de um “olhar genealógico”, lançando interrogações sobre o que foi escrito, interrogações estas embasadas especialmente nas colocações de Michel Foucault, expostas em “A verdade e as formas jurídicas”¹⁰⁸, “Microfísica do Poder”¹⁰⁹, além de questões tratadas por Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, em “Michel Foucault, uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica”.¹¹⁰ Tais obras lançam algumas afirmações que podem ser o ponto de partida para uma análise que visa examinar como um determinado tipo de saber é constituído, bem como os sujeitos que se tornam visíveis a partir do trabalho de construção deste saber. Conforme Foucault, as práticas sociais podem engendrar domínios de saber que não somente fazem surgir novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também formas diversas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento.

¹⁰⁵ VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Ed. UNB, 1987, p. 23

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. Op. Cit., p.18

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. **Verdade e poder**. Idem., p. 12-13.

¹⁰⁸ FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Machado e Eduardo J. Morais. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996. Ver também: FOUCAULT, Michel. **La verdad y las formas jurídicas**. Barcelona: Gedisa. 1980

¹⁰⁹ FOUCAULT, M. Op. Cit., 1979

¹¹⁰ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Antes de prosseguir, desejo afirmar que o sujeito analisado por esta tese não é o “sujeito assujeitado”, produzido pelo saber e pela verdade, encarcerado nas dobras das elaborações discursivas. O sujeito ora abordado é o sujeito que se constitui em contraponto aos discursos que visam enquadrá-lo, ou, melhor dizendo, é o sujeito que recusa os lugares que lhe foram reservados, apropriando-se dos dizeres que o subjetivam, reinterpretando-os e, assim, criando para si uma identidade própria. São “sujeitos de desejo” e não apenas “sujeitos ao desejo” do discurso.

Michel Foucault afirma ainda que as práticas discursivas que constituem os saberes devem ser observadas não como um conjunto de fatos lingüísticos ligados entre si por regras sintáticas de construção, mas sim como “jogos estratégicos, de ação e reação, de pergunta e resposta, de dominação e de esquiva, como também de luta”.¹¹¹ Ele expõe que seria interessante tentar ver como ocorre, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, “que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, e que é cada instante fundado e refundado na história”.¹¹² Enfim, a partir do que este autor apresenta, percebe-se que a constituição dos sujeitos, e mais especificamente dos saberes através dos quais emergem, ocorre em meio a táticas, desejos, estratégias, jogos que têm como meta a fabricação e a afirmação de uma verdade. E aí entra um ponto importante na discussão deste capítulo: aquela que diz respeito à “verdade” ou à “vontade de verdade” que emerge dos discursos que constituem espaços de saber; uma “verdade” que não pode ser examinada como se existisse *a priori*, mas sim como algo que possui uma história. Para ela, Foucault supõe haver duas histórias: primeiro, uma espécie de história interna da verdade, como é feito na/ou a partir da história das ciências, e, segundo, uma história externa, exterior. Neste último caso, a verdade é, em sua formação, observada em diversos outros lugares, onde as regras de jogo são definidas, regras estas a partir das quais vemos surgir certas formas de subjetividade, certos domínios de objeto e certos tipos de saber¹¹³.

No que se refere ao conhecimento, Michel Foucault promove uma leitura de Nietzsche, que sinaliza para a necessidade da utilização do termo “invenção” (*Erfindung*), ao invés de “origem” (*Ursprung*). Foucault questiona o porquê Nietzsche, o genealogista, recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem, e

¹¹¹ FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Machado e Eduardo J. Morais. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996, p. 8-9.

¹¹² Idem, p. 10

¹¹³ Id, p. 11

responde:

Porque, principalmente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça por recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo.¹¹⁴

Procurar a origem, desta forma, “é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvendar enfim uma identidade primeira”¹¹⁵. Enfim, substituir a abordagem das “origens” por uma que privilegie a “invenção” é remeter-se às rupturas e às relações de poder¹¹⁶, o que permite uma história do conhecimento/saber que o observe como sendo um “efeito de superfície”, resultado de lutas, de combates, algo não “natural”. Assim sendo, é necessário opor a “solenidade da origem” às fabricações e invenções.¹¹⁷

Em suma, partindo do princípio de que o conhecimento tem um caráter perspectivo, polêmico, parcial, oblíquo, sendo o “efeito de uma batalha”¹¹⁸, busco, no presente capítulo, através de alguns discursos que buscaram constituir o campo “teologia feminista”, dar visibilidade às táticas utilizadas no interior deste campo ora colocado em pauta, lembrando que o campo é marcado pelas lutas, pelos conflitos, pelo reconhecimento dos “pares”, pelas regras que são estabelecidas em sua constituição, entre outras questões. Ele passa a existir através dos sujeitos e das relações que estes passam a ali estabelecer¹¹⁹. Campo este no qual se observa um jogo estratégico em busca de uma “política de verdade” que visa dar-lhe validade, autoridade.

1.1 “Origens” e “sujeitos fundadores”: as mulheres se fazem ouvir como sujeitos do ato de teologizar.

¹¹⁴FOUCAULT, M. Op. Cit., 1979, p. 17

¹¹⁵ Idem

¹¹⁶ FOUCAULT, M. Op. Cit., 1996, p. 14. Uma observação a ser feita é que Michel Foucault, ao falar sobre Nietzsche e seus textos, fez questão de destacar que deles se apropriou em função de seus interesses e não para mostrar uma “concepção nietzscheana do conhecimento”. Foucault destaca que em Nietzsche podem ser encontrados certos elementos que permitem uma análise histórica daquilo que denomina de “política de verdade”. p. 23

¹¹⁷ Idem, p. 14-17

¹¹⁸ Id., p. 25

¹¹⁹BOURDIEU, P. Op. Cit., p. 20-29

No prefácio desta tese, tomei como ponto de partida, para discorrer sobre a teologia feminista, a interpretação do mito de Lilith realizada pela teóloga Judith Plaskow e descrita por João Guilherme Biehl¹²⁰. Tal mito é utilizado pela teóloga como uma forma de historicizar o despertar das mulheres no sentido do questionamento sobre a sua condição, seus papéis e suas possibilidades no que concerne, neste caso específico, ao universo masculino da religião e da sociedade em geral. Como se percebe, na reinterpretação de Judith Plaskow questionamentos emergem no contexto mítico do “Paraíso”, na relação dos “elementos femininos”, representados por Lilith e Eva, e “elementos masculinos”, representados por Deus e Adão.

A revolta de Lilith, a não-aceitação da sua condição subalterna, sua fuga do Paraíso e o seu posterior encontro com Eva, entre outros detalhes, remetem a alguns pontos que, como será percebido no decorrer deste capítulo, constantemente emergem a partir da leitura da história que descreve a emergência do campo “teologia feminista”, história esta ilustrada, como já dito anteriormente, por alguns textos escritos sobre o tema. Se acaso retomo o mito no início deste capítulo é porque ele apresenta certas balizas que servem como importantes meios na análise sobre como, a partir de um contexto histórico, passaram a ser constituídos discursos que buscavam dar forma, visibilidade e historicidade a este campo de saber denominado teologia feminista (ou “teologia feminina”, “teologia na ótica das mulheres” etc). O mito em questão auxilia não só a pensar sobre como foi “fabricado” este campo, mas também ajuda na percepção das estratégias utilizadas neste processo de “invenção”, bem como nas verdades por elas elaboradas.

Nesse sentido, gostaria de destacar pontos expostos por Judith Plaskow e que se tornam visíveis na análise dos discursos sobre o tema ora tratado. O primeiro ponto diz respeito à “origem”. Enquanto o mito remete a uma origem metafísica, plasmada num tempo distante, “no início de tudo”, datado com solenidade no Paraíso, a história do campo “teologia feminista” vai buscar também, e com certa frequência, remeter-se à sua “origem”. O segundo ponto refere-se à busca e à reafirmação de elementos/sujeitos

¹²⁰ PLASKOW, Judith. The Coming of Lilith: Toward a feminist theology. In: CHRIST, Carol; PLASKOW, Judith. **Womanspirit Rising**: a feminist reader in religion. San Francisco: Harper and Row, 1979, p. 206-207. Apud BIEHL, João Guilherme. Teologia Feminista da Libertação. In: _____ **De Igual para Igual**. Um diálogo crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista. Petrópolis/RJ: Vozes, 1987, p. 59-61 .

fundadores. No caso do mito, percebe-se que Eva e Lilith são os sujeitos que caracterizam a “origem” do pensar sobre si e de sua relação com os elementos masculinos do Paraíso e, conseqüentemente, sobre a necessidade de uma nova abordagem da teologia tradicional - questão esta também bastante presente nas narrativas, na forma como este campo foi “dado a ler”. Ou seja, dessas narrativas emergem sujeitos que passaram a dar forma e legitimidade ao fazer teológico-feminista. O terceiro ponto é a elaboração e a prática de estratégias utilizadas para respaldar e reafirmar tal campo. No caso de Eva e Lilith, a estratégia utilizada foi a fuga do Paraíso, fuga esta que acabou por dar oportunidade para que ambas se unissem, reconhecessem uma a outra, comesçassem a pensar suas identidades, questionando os “lugares” que tais identidades lhes reservavam.

Tendo em vista os pontos acima expostos, partirei para a análise da emergência do campo teológico-feminista pontuando suas singularidades. Uma delas é a necessidade de situar a sua origem. Como os discursos são múltiplos e provêm de diferentes sujeitos, eles apontam diversos momentos que caracterizariam esta “origem”, buscando demarcá-la. Este tipo de abordagem pode ser encontrado nos textos da socióloga Maria José F. Rosado Nunes¹²¹, do teólogo Francisco Taborda¹²², de João Guilherme Biehl¹²³ e da teóloga Maria Carmelita de Freitas¹²⁴, a título de exemplo.

Maria José F. Rosado Nunes¹²⁵, que também historiciza o tema tendo em vista a América Latina e o Brasil, remete-se ao ano de 1895 como sendo este o momento do surgimento, da origem da teologia feminista. No ano citado, conforme afirma, Elizabeth Cady Stanton publicou a obra intitulada “The Woman’s Bible”.¹²⁶ Esta obra, como será visto mais adiante, é enfatizada também por outros autores como sendo a “origem” do

¹²¹ ROSADO NUNES, Maria José F. De mulheres e de deuses. In: GÓMEZ, Josefá Buendia (Org). **Palavras de mulheres:** juntando os fios da teologia feminista. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000, p. 7-44. (Coleção Cadernos nº 4); Ver também: FIORENZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher.** Uma nova hermenêutica. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992, p. 29-38

¹²² TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, ano XXII, nº 58, set/out. 1990, p. 311-337.

¹²³ BIEHL, J. G. Op. Cit, p. 59-99.

¹²⁴ FREITAS, Maria Carmelita de. Gênero/Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia – relevância do tema. In: SOTER (Org). **Gênero e Teologia.** Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003, p. 13-33.

¹²⁵ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit, p. 16-19.

¹²⁶ O título da obra de Elizabeth Cady Stanton aparece, em diversos textos, de três formas: “Woman’s Bible”, “The Woman’s Bible” (mesmo quando é referida, em português, como “A Bíblia das Mulheres”), e “The Women’s Bible”, cuja tradução também poder aparecer como “A Bíblia da Mulher”. A opção, na escrita desta tese, foi manter a grafia de cada autor, contudo, quando citado em português, busquei traduzir na sua forma plural, ou seja, A Bíblia das Mulheres.

pensar teológico das mulheres.

Um outro autor que faz menção à origem deste campo é o teólogo Francisco Taborda, em artigo publicado no ano 1990, na revista *Perspectiva Teológica*, apontando outras temporalidades com relação ao seu surgimento, demarcando-o por fases. Baseado em entrevista da teóloga católica norte-americana, Rosemary Radford Ruether¹²⁷, pontua três fases que caracterizariam a formação deste espaço de saber. A “primeira fase” vai de 1840 a 1920. A primeira data marca o surgimento do primeiro movimento feminista nos Estados Unidos, em especial entre as mulheres envolvidas com a causa abolicionista. Contudo, com relação à teologia, segundo Taborda, a data que se sobressai é 1854, quando ocorreu, na Philadelphia, nos Estados Unidos, a “Primeira Convenção Americana para os Direitos da Mulher”. Conforme indica, neste evento, Mrs Cutler defendeu ter chegado a hora das mulheres lerem e interpretarem a Bíblia por si mesmas. Desta proposta surgiu a “Woman’s Bible”, considerado por este autor como o fato mais relevante desta primeira fase.¹²⁸

Para Taborda, outro marco importante desta que denomina de “primeira fase” da formação da teologia feminista cristã foi a fundação da “Aliança Internacional Joana D’Arc” (*St. Joan’s Alliance*), na Grã-Bretanha, em 1911.¹²⁹ A meta desta Aliança era garantir a igualdade para a mulher em todos os campos e, como destaca, seu dístico era “Pedi a Deus: *Ela* vos ouvirá” (grifo do autor), ou seja, o pronome feminino era utilizado polemicamente como “expressão da relativização lingüística do predomínio masculino”.¹³⁰ Um ponto a destacar desta Aliança é que ela deu corpo ao primeiro grupo de católicas a levantar a questão da ordenação de mulheres.¹³¹

¹²⁷ O autor se refere à entrevista que Rosemary R. Ruether concedeu a GIBELLINI, Rosino. *Percorsi femminile nella teologia nordamericana*, *Il Regno/Attualità*, 26 (4), 1981, p. 72. Apud TABORDA, Francisco. *Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação*. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 328

¹²⁸ Idem, p. 328-329

¹²⁹ Em 1931, foi fundada a seção francesa da “*Alliance Jeanne d’Arc*”. Por ocasião, a presidente da Aliança fez a seguinte afirmação: “É tempo de demonstrar que não só se pode ser feminista ao mesmo tempo que católica, mas sim feminista porque católica”. In: Pauline Archambault, art. *Catholic Citizen*, boletim de “l’Alliance”, jun. 71. Apud LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse van. *Feminismo e Igreja (Europa Ocidental – região de língua francesa)*. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia. Petrópolis, nº 111, 1976/1, p. 109.

¹³⁰ TABORDA, Francisco. *Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação*. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 329

¹³¹ HUNT, Mary. “Nós mulheres somos Igreja” - Mulheres católicas criando ministérios e teologias. In: EYDEN, René Van; FIORENZA, Elisabeth S.; HUNT, Mary. **Olhares feministas sobre a Igreja Católica**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2001, p. 63. Este mesmo artigo foi publicado na revista *Concilium*, em 1993. Ver: HUNT, Mary. *Nós mulheres somos Igreja - mulheres católicas criando ministérios e teologias*. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 281, 1999/3, p.

Tanto a “Primeira Convenção Americana pelos Direitos da Mulher” quanto a fundação da “Aliança Internacional Joana D’Arc” também são eventos citados por Maria Carmelita de Freitas. A autora afirma ter sido nesta Convenção que, sob a liderança de Elizabeth Cady Stanton, iniciou-se o trabalho de releitura e interpretação de passagens de textos bíblicos, que deram origem à obra “The Woman’s Bible”, que, conforme indica, foi editada em duas partes, em 1895 e 1889, respectivamente.¹³² Sobre a Aliança, esta autora afirma que, num contexto em que as instâncias eclesiais eram pouco ou nada sensíveis às premissas cristãs no interior do feminismo, essa organização foi, durante anos, o “único catalisador dos anseios e lutas da mulher católica”, bem como o único movimento feminista católico.¹³³

Retomando a periodização exposta por Francisco Taborda, ele destaca que depois de três décadas de estagnação, nos anos 1950, a teologia feminista entrou na sua “segunda fase”, marcada especialmente por reflexões que giraram em torno da ordenação das mulheres. Embora este não seja um assunto em pauta por ora, é bom destacar que este autor enfatiza que tais reflexões obtiveram resultados positivos, sendo que, entre 1956 e 1965, as principais denominações protestantes passaram a ordená-las. Antes desse período, apenas as Igrejas livres dos Estados Unidos haviam ordenado mulheres para o ministério.¹³⁴ Com relação à “terceira fase”, Francisco Taborda a situa nos anos 1960 e 1970, período que corresponde ao “neofeminismo”, quando então

117-132.

¹³² Ver: FREITAS, M. C. de. Op. Cit., p. 22.

¹³³ Idem, p. 21. Ver também: BRUNELLI, Delir. **Libertação da Mulher**. Um desafio para a Igreja e a vida religiosa da América Latina. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil, 1988, p. 16

¹³⁴ TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 329-330. E embora a questão da ordenação das mulheres não seja um assunto a ser aprofundado nesta tese, gostaria de sublinhar que, de acordo com o artigo de Gerdi Nuetzel, a primeira ordenação de uma mulher como pastora ocorreu em 1853, na *Congregational Church*, nos Estados Unidos. Ainda conforme esta autora, a Igreja Anglicana passou a ordenar mulheres em 1884. Já nas Igrejas Protestantes da Alemanha, as teólogas começaram a trabalhar na década anterior à Segunda Guerra, exercendo funções de assistentes subordinadas de pastores e como professoras de ensino religioso para meninas em escolas públicas. Ver: NUETZEL, Gerdi. Potencial Transformador ou complemento de beleza? História do ministério feminino na IECLB. In: BIDEGAIN, Ana Maria. **Mulheres: autonomia e controle religioso na América latina**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999, p. 31-34. Um importante trabalho sobre o tema é o de autoria da historiadora Josilene da Silva, que faz uma abordagem sobre o percurso de mulheres pastoras na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), em especial aquelas formadas na Escola Superior de Teologia (EST), localizada em São Leopoldo/RS. A IECLB passou a formar pastoras a partir da década de 1970 e o trabalho desta historiadora aponta as discussões sobre o tema ocorridas no interior da Igreja Luterana, a forma como as mulheres que pertenciam a esta instituição se organizaram, reivindicando espaços no campo religioso, dando visibilidade à maneira como as pastoras narram suas experiências, trajetórias, enfim, a forma como pensaram e construíram suas práticas pastorais. Ver: SILVA, Josilene da. **Mulheres no púlpito: as pastoras luteranas e o pastorado**. 103 p. Dissertação (Mestrado em História Cultural) - Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação em História, Florianópolis, 2004.

ocorre o “nascimento da teologia feminista propriamente dita”, coincidindo com o surgimento de outras teologias, como a negra, a latino-americana, a sul-africana¹³⁵.

No tocante à década de 1960, outro autor, João Guilherme Biehl, por sua vez, pontua o ano de 1968 como sendo o momento de “irrupção oficial” do que hoje se concebe como “teologia feminista da libertação”. Esta irrupção se deu a partir da publicação do livro da feminista Mary Daly, “The church and the second sex”¹³⁶, em 1968, obra que para este autor configura e marca “a derradeira arrancada do que hoje se concebe como teologia feminista da libertação”. Como afirma, foi com “The church and the second sex” que pela primeira vez na história o sexismo presente nas escrituras e na tradição eclesial tornou-se o objeto de ampla discussão acadêmica.¹³⁷

João Guilherme Biehl também relaciona a origem da teologia feminista à “segunda onda” do feminismo, a qual irrompeu em meio às lutas das mulheres junto aos movimentos dos direitos civis e antibélicos. Segundo ele, “A partir deste envolvimento na luta por direitos que não exclusivamente seus, as mulheres re-acordaram para o fato de que, caso elas não colocassem suas lutas específicas na agenda do dia, elas continuariam sendo tratadas injusta e desigualmente”. Foi com o movimento feminista “secular”, continua o autor, que as teólogas aprenderam a valorizar a peculiaridade de suas experiências biológicas e sociais e a reparti-las com outras mulheres, através da criação de pequenos grupos.¹³⁸

Antes de prosseguir, chamo novamente a atenção para o fato dos autores acima

¹³⁵ Este autor faz um breve histórico do feminismo em seu texto, pois observa que a teologia feminista do “Primeiro Mundo” só pode ser compreendida a partir deste movimento. Como afirma, o feminismo surgiu na primeira metade do século XIX, nos países que começaram a industrializar-se e onde predominavam os ideais liberais, ou seja, Estados Unidos, França e Inglaterra. Em sua primeira fase, que hoje é identificada como “feminismo conservador”, o movimento tinha por *leitmotiv* a “emancipação da mulher”, a luta pela igualdade de direitos. Na segunda fase, a meta era a “libertação da mulher” e não mais apenas a sua emancipação. Essa fase teve início nos Estados Unidos e surgiu entre as mulheres envolvidas na luta pelos direitos civis dos negros e nos movimentos antibélicos. Depois passou a irradiar-se, a partir dos anos 1960, para a Europa do Norte e Central. Tal fase é caracterizada pelo autor como “neofeminismo”. Nesse contexto, o “patriarcado”, o “androcentrismo” e o “sexismo” foram os pontos colocados nas pautas das discussões feministas. TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 313-314.

¹³⁶ DALY, Mary. **The church and the second sex**. New York: Harper and Row, 1968. Apud TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 322-325

¹³⁷ BIEHL, J. G. Op. Cit., p. 68-70. Para ele, o livro de Mary Daly possuía uma nítida “tendência reformista” e a sua tese era a de que a exclusão das mulheres de uma participação total na Igreja Católica, embora estivesse fortemente sedimentada na tradição, era uma “distorção” da afirmação essencial da Igreja acerca da importância de cada ser humano.

¹³⁸ Idem

citados darem um tom acentuado à demarcação da “origem” da teologia feminista. E esta é uma questão a ser discutida, já que a busca e a ênfase na “origem” está sendo aqui entendida como o desejo de constituir o campo “teologia feminista” como um “lugar de verdade”¹³⁹; sua demarcação/descrição é uma forma de dar legitimidade, plausibilidade ao acontecimento narrado, e, conseqüentemente, caracterizando este campo como um local autorizado. Desta maneira, o campo é historicizado via de regra sinalizando para um momento originário e isso acaba caminhando no sentido de um sujeito que parece existir *a priori*. Ele não é descrito como algo “inventado”, “fabricado” no bojo da constituição de uma prática discursiva que, por sua vez, delimita um campo perpassado por uma série de jogos que envolvem desejos, vontades de apropriação, vontade de verdade, ou seja, uma “cena de luta” de onde emergem subjetividades. Neste caso, a forma como é narrada o campo teológico-feminista marca sua ligação originária com a verdade¹⁴⁰, sem o questionamento sobre como essa verdade é produzida, ou seja, como é a história desta verdade.

Esta maneira de dar historicidade à teologia feminista também pode ser compreendida como sendo fruto de uma determinada concepção sobre o fazer histórico. É interessante, por exemplo, recorrer ao que Marc Bloch, ao promover uma crítica com relação à “história positivista e *événementielle*”, denomina de “ídolo das origens”, “obsessão das origens”. Para Bloch, “as origens são um começo que se explica”; a sua busca se deve à extrema importância dada aos “fatos do início”.¹⁴¹ E é essa a abordagem observada na escrita da história da teologia feminista. E é interessante observar como este discurso, que canta em verso e prosa as suas origens, é construído a partir do modelo utilizado pela própria Igreja Católica, afinal toda a discursividade desta instituição é calcada exatamente sobre a ênfase na origem. É o próprio Marc Bloch que afirma ser o cristianismo “uma religião de historiadores”, relacionando-o com questões como a origem, o tempo e a memória, pontos a serem retomados no decorrer deste trabalho.¹⁴²

Para Michel Foucault, por exemplo, a tarefa do genealogista é “destruir a

¹³⁹ FOUCAULT, M. Op. Cit., 1979, p. 18

¹⁴⁰ FOUCAULT, M. A vontade de saber. I: _____. **Resumo dos cursos do Collège de France**. Trad. Andréa Daher; Cons. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 14-15

¹⁴¹ BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Prefácio Jacques Le Goff; Apresentação à edição brasileira Lilia Moritz Schwarcz; Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, p. 56-60

¹⁴² Idem, p. 18-24

primazia das origens, das verdades imutáveis”. Esta abordagem visa derrubar as doutrinas do desenvolvimento e do progresso, voltando-se, antes, para o jogo das vontades, para as estratégias de dominação, para as intencionalidades, as relações de força, as táticas e técnicas.¹⁴³ Enfim, não há um saber nem um sujeito dados previamente. A pergunta a ser feita não seria “qual o momento exato da origem”, mas sim “como” é fabricada esta origem? Quais verdades ela busca enfatizar? O que objetiva essa “política da verdade”?

Retomando os textos aqui analisados, além da ênfase na origem, percebe-se uma constante referência a sujeitos fundadores. De certa forma, ambos se fundem: origem e sujeito fundador. É o que demonstra a leitura dos autores citados anteriormente. Assim, tanto no texto de Maria José F. Rosado Nunes quanto no de Francisco Taborda, e mesmo em Maria Carmelita de Freitas, a descrição do momento de origem da teologia feminista aponta um sujeito fundador. Neste caso, o nome de Elizabeth Cady Stanton e a sua obra já citada, “A Bíblia das Mulheres”, estão intimamente relacionadas a esta “descrição das origens”, pois que foi sua obra que, segundo tais autores, originou a reflexão das mulheres sobre a teologia tradicional.

Com relação à Bíblia das Mulheres, Maria José F. Rosado Nunes indica que esta foi uma obra coletiva, elaborada por um comitê do qual participaram trinta mulheres, especialistas de várias áreas, provenientes da Europa e dos Estados Unidos. Ela foi o resultado de uma releitura de textos bíblicos que citavam as mulheres ou mesmo daqueles que as excluía. Conforme esta socióloga, um evento, ocorrido em 1870, teria feito com que amadurecesse a idéia de Elizabeth Cady Stanton a respeito de uma releitura da Bíblia na perspectiva das mulheres. No referido ano, a Igreja da Inglaterra, não satisfeita com a Versão Autorizada da Bíblia, publicada em 1611, constituiu dois grupos de especialistas para preparar uma revisão desta versão. Entretanto, nenhuma mulher foi convidada a integrar a equipe de revisores, tanto na Inglaterra quanto nos Estados Unidos. Ainda de acordo com esta autora, para Elizabeth C. Stanton a interpretação da Bíblia era um “ato político” e, na introdução da obra por ela organizada, embora não deixe de reconhecer a validade de muitos de seus princípios éticos e religiosos, afirma que este livro não poderia ser considerado neutro, mas sim uma “arma política” contra a luta de libertação das mulheres, e isso se devia às marcas

¹⁴³ DREYFUS, H.; RABINOW, P. Op. Cit., p. 121

que a Bíblia carrega, marcas estas impressas pelos homens que a escreveram.¹⁴⁴

Ainda sobre a “Bíblia das Mulheres”, Francisco Taborda enfatiza o caráter estratégico da leitura que resultou na sua publicação. Como indica, sendo a Bíblia uma arma política contra a emancipação das mulheres, era indispensável que elas a utilizassem em defesa de suas causas. Este autor também dá relevo ao fato de tal obra, cujo objetivo era “despatriarcalizar” a interpretação dos textos bíblicos, ter gerado muitas polêmicas, inclusive entre feministas. Muitas se recusaram a participar da referida comissão por temerem que discussões sobre assuntos religiosos e sobre a Bíblia causassem divisões entre as mulheres ao invés de uni-las.¹⁴⁵

Outros autores que apontam o campo de batalhas surgido em função da publicação da “Bíblia das Mulheres” é João Guilherme Biehl e Ivone Gebara. Conforme Biehl, este livro não encontrou respaldo junto às feministas da época devido à radicalidade de sua crítica contra “o patriarcalismo da religião cristã”. Segundo algumas feministas, o teor desta obra poderia comprometer os ganhos que até então o movimento de mulheres havia conquistado. “Já que o cristianismo era uma força civil extremamente controladora nos Estados Unidos do século XIX, as mulheres não poderiam mesmo esperar que lhes fosse permitido atacá-lo e ainda receber apoio em suas lutas por igualdade social”.¹⁴⁶ Ivone Gebara confirma a contenda em torno da obra de Elisabeth Cady Stanton, que, como indica, não teve muitas seguidoras. Cem anos após a sua morte, em 1988, o seu trabalho foi enfim redescoberto e seu pioneirismo finalmente reconhecido.¹⁴⁷

A partir dos pontos expostos acima, observa-se que tais autoras (es), além de recorrerem à figura do sujeito fundador (por exemplo, Elizabeth Cady Stanton), bem como a um fato fundante (a publicação de sua obra – o que novamente sempre remete ao sujeito que a elaborou), dão visibilidade a outras questões: o campo de luta no qual ocorreu esta origem, as tensões que a atravessaram, bem como as apropriações que os indivíduos fazem dos instrumentos que são elaborados com o objetivo de territorializar e delimitar as fronteiras que dão forma a um campo em emergência, localizando as

¹⁴⁴ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., p. 16-19.

¹⁴⁵ Conforme Francisco Taborda, a segunda edição deste livro, em 1898, foi impressa com o título “*The original feminist attacck on the Bible*”. TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 329.

¹⁴⁶ BIEHL, J. G. Op. Cit., p. 67-68

¹⁴⁷ GEBARA, Ivone. **O que é teologia feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007, p. 17

identidades de quem dele faz parte, pois, como indica Pierre Bourdieu, uma das características do campo é o “reconhecimento dos pares”, ou do “conjunto dos pares”. Assim sendo, o “sujeito fundador” pode ser compreendido como elemento aglutinador dos pares que se reconhecem a partir do “capital simbólico” de que são portadores.¹⁴⁸

Com relação ao sujeito fundador, ele parece emergir dos textos como se fosse dado prévia e definitivamente. E este é um ponto importante na discussão de Michel Foucault, quando ele faz uma crítica ao marxismo acadêmico, que promove tal concepção do sujeito, bem como das próprias formas de conhecimento. As condições econômicas, sociais e políticas, desta forma, não fazem mais do que despontar ou imprimir-se nesse sujeito, ou conhecimento, que é exposto como sendo previamente dado. O que este autor aponta como eixo a ser debatido é a inexistência da preeminência do sujeito, a sua não-sacralidade, concepções estas, como indica, estabelecidas no pensamento ocidental desde Descartes.¹⁴⁹

Se por um lado o sujeito da teologia feminista, ao qual os textos observados dão ênfase, é o “núcleo”, o “fundamento” deste campo de saber, por outro lado, os seus autores apontam o campo de lutas no qual ele se insere. Tomando como exemplo a discussão deflagrada em torno da Bíblia das Mulheres, percebem-se duas questões. Primeiro, nem todas as mulheres a aceitaram, descrevendo-a, de acordo com João Guilherme Biehl, como uma “obra radical”. Havia o temor de atacar o livro sagrado de uma instituição socialmente poderosa como a Igreja. A partir da leitura sobre esta contenda, pode-se inferir que provavelmente muitas delas até aprovassem as críticas ali expostas, porém o silêncio foi uma forma de preservar, como elas mesmas expuseram, os ganhos adquiridos através do movimento feminista. Sendo assim, o silêncio e a não-aceitação podem ser entendidos como parte das relações de poder e das táticas que fizeram parte deste campo, um campo de lutas e disputas que estava sendo formado. Contudo, é interessante observar que, apesar dos temores, da recusa de muitas em participarem desta empreitada, dos protestos, das polêmicas e críticas deflagradas pela obra citada, seis meses após a sua publicação ela já estava na sétima edição e já havia sido traduzida para várias línguas¹⁵⁰, mesmo que o seu reconhecimento tenha ocorrido muito posteriormente, como afirma Ivone Gebara¹⁵¹.

¹⁴⁸BOURDIEU, P. Op. Cit., p. 35

¹⁴⁹FOUCAULT, M. Op. Cit., 1997, p. 08-10

¹⁵⁰ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., p. 18-19

¹⁵¹GEBARA, I. Op. Cit., p. 17

Ainda sobre os textos ora enfocados, através deles pode ser observado, na formatação deste campo, um processo de apropriação, já que o mesmo instrumento (a Bíblia) que a oficialidade da Igreja Católica utiliza para embasar muitas de suas prescrições - em especial no que diz respeito às mulheres, seus papéis na instituição, o não-sacerdócio, entre outros pontos - é cooptado em função dos desejos da elaboração discursiva que visa promover o campo teológico-feminista. É no cerne da instituição (deste campo religioso, no interior da qual a teologia feminista pode ser compreendida como um subcampo) que as mulheres vão buscar o instrumento a partir do qual passaram a organizar o seu empreendimento de não-sujeição às normas, às regras prescritas. A esse respeito é interessante lembrar as afirmações de Roger Chartier, quando ele se refere especificamente à história das mulheres, ou melhor, às incorporações das mulheres, seu consentimento no tocante às representações dominantes da diferença entre os dois sexos. Contudo, este autor chama atenção para o importante fato de que a incorporação da dominação não exclui os possíveis desvios e manipulações. Muito pelo contrário, afirma Chartier, já que muitas transformam as normas e os modelos “dominantes” em instrumento de resistência, em dispositivo de afirmação de identidade.¹⁵²

Observando os textos dos autores citados até o momento, percebo que uma outra discussão se faz necessária, qual seja a necessidade, ao falar sobre o campo “teologia feminista”, de re-fundá-lo, de re-atualizar a memória sobre as suas origens, muitas vezes situando-as em outras temporalidades. Surgem “outras origens”, demarcadas em outros momentos. Ou seja, a origem sofre um deslocamento, como aponta o texto de João Guilherme Biehl, que faz referência ao contexto da década de 1960, fazendo referência mais precisamente a Mary Daly e sua já citada obra. Sobre esta teóloga, também Maria José F. Rosado Nunes, a exemplo de Francisco Taborda, assevera que ela pode ser considerada, no âmbito católico, a primeira representante da teologia feminista.¹⁵³ Assim sendo, temos aí mais um sujeito fundador relacionado a um momento de recolocação da questão da origem.

Porém, assim como a obra de Elizabeth C. Stanton emergiu em meio a batalhas, lutas, disputas, silêncios, enfim, relações de poder múltiplas, o mesmo ocorre com Mary

¹⁵² CHARTIER, Roger. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1994, p. 108-109

¹⁵³ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., p. 41

Daly. Esta, que foi considerada a primeira representante feminista no campo católico, num segundo momento modificou seu discurso, reconstruindo-o sobre outras bases, o que aponta para um sujeito de desejo, que se desloca e que pode assumir lugares diferentes nesse campo, como dele também pode afastar-se, ou colocar-se em confronto com ele, conforme será visto a seguir.

Conforme Taborda, o livro desta teóloga feminista foi uma resposta a um dos textos-base do feminismo contemporâneo: o livro de Simone de Beauvoir, “O Segundo Sexo”. Segundo ele:

Ao questionamento de ordem histórica levantado por Simone de Beauvoir quando afirma que o cristianismo contribuiu para a escravidão da mulher, Mary Daly responde, fazendo uma leitura da Bíblia e da tradição do ponto de vista da mulher. Daly reconhece e critica a tradição antifeminista da Igreja, mas vê no Evangelho uma esperança para todo homem e mulher. Com um “exorcismo cultural” (Harvey Cox), o cristianismo se tornaria compatível com o feminismo.¹⁵⁴

A posição de Mary Daly, ainda de acordo com o autor, foi “ortodoxa e apologética”. Contudo, anos mais tarde, em 1975, ela antepôs à segunda edição do seu livro uma “introdução feminista pós-cristã”¹⁵⁵, onde declara ter sido ingênua ao distinguir entre a essência da mensagem cristã e seus condicionamentos socioculturais. Afirmou que o cristianismo era irrecuperável para o feminismo. Dois anos antes, em “Beyond God the Father. Toward a philosophy of women’s liberation”¹⁵⁶, esta teóloga já havia dito ser o cristianismo incompatível com a mulher e irrecuperável em seu machismo. Para ela, já que defasados face à consciência alcançada pelas mulheres, os símbolos religiosos deveriam ser modificados através de uma nova experiência denominado “sororidade”, termo este discutido no terceiro e quarto capítulos. Era necessária uma ação iconoclasta que desmascarasse a falsa consciência internalizada nas mulheres e nos homens em função das estruturas androcêntricas vigentes. Sua proposta

¹⁵⁴TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 322-323

¹⁵⁵ DALY, M. Op. Cit., 1975 Apud TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 322-323

¹⁵⁶ DALY, Mary. **Beyond god the father**. Toward a philosophy of women’s liberation. Boston: Beacon Press, 1973. Sobre a biografia de Mary Daly, ver: *ENCYCLOPEDIA of World Biography on Mary Daly*. Disponível em: <<http://www.bookrags.com/biography/mary-daly/>>. Acesso em 10 ago. 2006

não era a “restauração do matriarcado”, mas a “androginia psíquica”.¹⁵⁷

Ainda com relação a esta autora, ela publicou, em 1978, a obra intitulada “Gyn/Ecology. The metaethics of radical Feminist”¹⁵⁸, quando propôs uma nova linguagem (contrária à linguagem caracterizada como dominante), porque, segundo ela, a linguagem como interpretação e legitimação é algo central na construção social da realidade.¹⁵⁹ Para esta feminista, a “linguagem androcêntrica” era a responsável por ter apagado as mulheres da consciência histórica.¹⁶⁰ É interessante destacar uma afirmação por ela proferida. Ela apontou o mito de Adão e Eva como sendo a causa do antifeminismo, bem como afirmou que Maria era um símbolo perigoso para a mulher. Mais uma vez, temos aí o discurso da origem, só que desta vez da “origem do antifeminismo”.

Como se observa, o exemplo de Mary Daly serve para enfatizar novamente a afirmação da não-existência de um sujeito dado previamente. O que se percebe é um sujeito que se move em meio aos discursos e às regras por eles impostas, que não se assujeita, que, em meio a relações de força e de poder, modifica sua posição, constituiu-se como um “outro” através dos olhares que lança sobre o contexto no qual se insere. Este sujeito caminha através das fronteiras do campo, nos “entre-lugares”, nos interstícios, o que supõe colocar em xeque as fronteiras, as delimitações muitas vezes rigidamente demarcadas entre os mais diversos campos.

Ainda no contexto da década de 1960, surgem outros nomes relacionados à teologia feminista. João Guilherme Biehl faz referência, além de Mary Daly, ao trabalho publicado, um ano depois, ou seja, em 1969, por Sarah Bentley, intitulado “Women’s liberation and the Church”. A partir daí, como afirma, a teologia feminista consolidou-se como uma experiência coletiva e comunitária, em especial após a realização de um encontro no Alverno College, na cidade de Milwaukee, Wisconsin, Estados Unidos.

¹⁵⁷ TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 323-325.

¹⁵⁸ DALY, Mary. *Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism*. Boston: Beacon Press, 1978.

¹⁵⁹ TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 323-325. Francisco Taborda fala sobre a existência de diferentes correntes teológicas feministas. Uma corrente denominada teologia “cristã” e outras duas declaradamente “não-cristãs”. Nesse segundo grupo, estão inseridas a teologia “pós-cristã” (que observa o cristianismo como herança a ser superada e cuja principal representante é Mary Daly) e outra “pré-cristã” (que se declara abertamente pagã ou neopagã, propugnando uma “religião da deusa” como sendo a única adequada ao feminismo, não se atendo a uma TEO-logia, mas sim a uma TEA-logia) Idem., p. 322, 326.

¹⁶⁰ BIEHL, J. G. Op. Cit., p 83.

Tal evento reuniu cerca de 20 teólogas, número este superado, no ano seguinte, em 1972, em mais um encontro, “Women Exploring Theology”, em Grailville, Ohio, do qual participaram 60 mulheres católicas, protestantes e judaicas. Enfim, como se percebe, as críticas feministas à religião cristã foram intensificadas na década de 1970. Ao mesmo tempo, mulheres pobres, negras ou pertencentes a outras minorias também começaram a levantar suas vozes, reclamando do fato de a experiência da classe média acadêmica da grande maioria das teólogas não abarcar as suas experiências de opressão. E, paralela a essas questões, configurou-se a diversidade que passaria a caracterizar a “teologização feminista”,¹⁶¹ questão essa a ser tratada mais detalhadamente no quarto capítulo.

Ainda com relação às teólogas que marcaram esse período de origem da reflexão feminina no espaço teológico, a teóloga Mary Hunt cita, além de Mary Daly, Rosemary Radford R. Ruether e Elisabeth Schüssler Fiorenza. O primeiro estudo da teóloga Rosemary Ruether, “The radical Kingdom: the western experience of messianic hope”¹⁶², possibilitou a ela, conforme Mary Hunt, os instrumentos para tentar a sua primeira incursão pela teologia contemporânea em favor do uso de meios contraceptivos. Já o primeiro estudo da teóloga Elisabeth Fiorenza versou sobre o sacerdócio, seguindo-se de outros, nos quais concentrou-se em estudos bíblicos, constituindo “as bases escriturísticas para a fé católica feminista”. Tal teóloga também criou termos como “mulher-Igreja”, “discipulado dos iguais”, entre outros.¹⁶³ De acordo

¹⁶¹ Idem., p. 70-71

¹⁶² RUETHER, Rosemary R. **The radical kingdom: the western experience of messianic hope**. New York: Paulest Press, 1970. Outra obra desta teóloga intitula-se **Sexism an god-talk: toward a feminist teology**. New York: Beacon Press, 1983. Apud HUNT, M. Op. Cit., nota nº 3, p. 61. Francisco Taborda ainda aponta: RUETHER, Rosemary R. **Frauen für eine neue Gesellschaft**. Frauenbewegung und menschliche Befreiung. München: Pfeiffer, 1979 (título original: **New Woman – New Earth**. Sexist ideologies and human liberation. New York: Seabury Press, 1975); **Mary: the feminine face of the church**. Philadelphia: Westminster Press, 1977. Em Português foi publicado, de autoria desta autora, o livro **Mulheres curando a terra: mulheres do Terceiro Mundo na ecologia, no feminismo e na religião**. São Paulo: Paulinas. 2000 (Coleção Mulher ontem e hoje). Nesse período, esperava-se que outra obra desta autora fosse traduzida para o Português. Tratava-se de “Sexism and God-talk: Towards a Feminist Theology”, publicado em 1983. Ver: ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., p. 41.

¹⁶³ Idem, p. 60-61. Os trabalhos de Elisabeth S. Fiorenza, citados por Mary Hunt, são: FIORENZA, Elisabeth S. **Der vergessene partner: Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der beruflichen Mikarbeit der Frau in der Heilssorge der kirche**. Patomos. Düsseldorf, 1964 (sobre as funções das mulheres na Igreja); **In memory of her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins**. New York: Crossroads Press, 1983. Este último foi revisado em 1994. Ainda sobre a teóloga, podem ser citadas outras obras publicadas entre as décadas de 1970 e 1990: **The Apocalypse**. Chicago: Franciscan Herald Press, 1976; **Bread not Stone: The challenge of feminist biblical interpretation**. Boston: Beacon Press, 1985 (Revisado em 1995); **Judgment and justice: the book of Revelation**. Philadelphia: Fortress Press, 1985; **Sharing her words: feminist biblical interpretation in context**. Boston: Beacon Press, 1988; **But she said: feminist practices of biblical interpretation**. Boston: Beacon Press, 1992; **Rhetoric and**

com Maria José F. R. Nunes, a obra de Elisabeth Fiorenza “constitui uma tentativa de recuperação feminista da ‘herança das mulheres’ no domínio do Novo Testamento”, postulando “um método de reconstrução das origens cristãs que permita o aparecimento das mulheres como ‘discípulas de Jesus’, ao mesmo título que os homens”. A referida teóloga considera o Novo Testamento não apenas uma “fonte da verdade revelada”, mas também como “matriz de subordinação e de dominação patriarcal”.¹⁶⁴ Além disso, introduz um novo paradigma, denominado “hermenêutica crítica feminista”.¹⁶⁵

Como se pode notar, os discursos que fazem alusão à história da teologia feminista remetem-se constantemente às reivindicações levantadas pelo movimento feminista, reivindicações estas que, por sua vez, acabam por extrapolar o âmbito das garantias políticas e sociais e adentram o espaço eclesial. Há autores que, além de enfatizarem tal movimento como elemento constituidor do campo ora historicizado, também colocam em pauta, como será visto adiante, o Concílio Vaticano II (1962-1965) como sendo um evento-chave para a sua constituição/consolidação. O que chama a atenção é o fato destes eventos, a partir dos textos analisados, estarem diretamente relacionados à manutenção da memória sobre a teologia feminista. E penso que este é um ponto que não pode passar sem ser discutido. E a discussão aqui proposta caminha no sentido de relacionar três pontos: discurso, memória e poder.

Tanto o feminismo quanto o Concílio Vaticano II - ou seja, a sua dizibilidade no contexto da teologia feminista - visam uma recolocação das origens deste saber em outras temporalidades, o que, a meu ver, pode ser entendido como forma de dar legitimidade ao ato de teologização das mulheres e ao campo no qual elas transitam. As práticas discursivas fabricadas em torno do tema são uma narração estratégica, que objetiva construir outros momentos, que podem ser considerados como momentos de “reavivamento” do campo “teologia feminista”. A origem é deslocada, a partir de um

Ethic: the politics of biblical studies. Minneapolis: Fortress Press, 1999. Além das publicações citadas, há um considerável número de artigos publicados em diversos periódicos, como, por exemplo, a revista Concilium. Ver: BIBLIOGRAPHY For Elisabeth Schüssler Fiorenza. Disponível em: <<http://www.hds.harvard.edu/wsrp/applications/bibdetail.cfm?Key=55>>. Acesso em: 9 maio 2005. Em Português ver: FIORENZA, Elisabeth S. **As origens cristãs a partir da mulher:** uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulus, 1992; **Discipulado dos iguais** – Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

¹⁶⁴ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., p. 11-12. Maria José R. Nunes refere-se à edição francesa do livro de Elisabeth Fiorenza, datada do ano de 1986: **En mémoire d'elle** – Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe. Paris: Editions du Cerf. Segundo Maria Carmelita de Freitas, o livro desta teóloga foi traduzido para o português no ano de 1992, com o título **As origens cristãs a partir da mulher:** uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992

¹⁶⁵ FREITAS, M. C de. Op. Cit., p. 23

trabalho de variação da memória forjada por esses textos, através da sua inserção em um outro tempo, em outro contexto, trazendo à baila outros nomes e marcos.

Uma outra forma de analisar a ligação entre as narrativas que dão visibilidade ao campo teológico-feminista e os eventos citados é compreendê-los através da interpretação daquilo que expõe Pierre Bourdieu, quando relaciona a autonomia do campo à sua capacidade de (re)traduzir as demandas externas, transfigurando-as.¹⁶⁶ Isso me leva a pensar que tanto o movimento feminista quanto o Vaticano II foram trazidos para o interior deste campo e passaram a ser utilizados pelos sujeitos que ali transitaram como um dos instrumentos para sua legitimação e credibilidade, aceitando alguns eventos, recusando outros, ou mesmo retraduzindo-os conforme as necessidades do campo.

1.1.2 Movimento Feminista e Concílio Vaticano II: “lugares de reavivamento” da memória

Nas colocações dos autores até o momento citados é recorrente a ligação da teologia feminista e o movimento feminista. O próprio movimento feminista é que fornece as balizas para o trabalho teológico-feminista. E embora tal relação com o movimento feminista seja tratada em diversos momentos desta tese, gostaria de ilustrar, brevemente, a forma como ele foi citado pelos autores que abordaram o assunto, já que os discursos que lhe dão historicidade também, a exemplo do que ocorre com aqueles que se referem à teologia feminista, buscam delimitar as suas origens, sujeitos fundadores, marcos, deslocamentos, configurando-se, ele também, um “lugar”, um campo onde a memória busca se abrigar. Por exemplo, Maria Carmelita de Freitas é uma das autoras que estabelece esta relação, traçando um quadro sobre a trajetória histórica desse movimento, dividindo-o em duas grandes fases. A primeira fase compreende o século XIX até meados do século XX e tem seu auge com a “Declaração Universal dos Direitos Humanos”, decretada pela Organização das Nações Unidas (ONU), em 1948, seguido, posteriormente, pela “Declaração sobre a discriminação da

¹⁶⁶BOURDIEU, P. Op. Cit., p. 21-22

mulher”, em 1967¹⁶⁷.

De acordo com esta autora, a partir do século XIX, em especial nos países industrializados, a luta das mulheres assumiu um caráter mais amplo e organizado, que passou a espalhar-se por todas as esferas da vida social. Cita a obra de John Stuart Mill, “A sujeição da mulher”, de 1869, considerada por ela o primeiro manifesto do feminismo. Refere-se também a textos e obras que demonstram como, no século XIX, a “idéia igualitária” foi abrindo caminho. Pontua como exemplo o ensaio de Augusto Bebel, “A mulher e o socialismo” (1880), bem como o livro de Friedrich Engels, “A origem da família, a propriedade privada e o Estado” (1884). Menciona ainda o surgimento do “Conselho Internacional de Mulheres”, no ano de 1888, em Washington, Estados Unidos. Segundo ela, o que marca tal fase, que, conforme afirma, atualmente é caracterizada como “feminismo conservador”, é a busca da emancipação das mulheres nas diversas dimensões de suas vidas. No início do século XX, em especial após a obtenção do direito ao voto, muitas delas passaram a engajar-se na militância nos grandes partidos políticos voltados para as mudanças revolucionárias na Europa.¹⁶⁸

A segunda fase, denominada “neofeminismo”, conforme afirma esta teóloga, inicia-se a partir dos anos 1960, quando “cresce a tomada de consciência da interdependência que se dá entre os mecanismos de diferentes ordens geradoras de relações assimétricas na sociedade”. Esse é um momento a partir do qual, segundo ela, passa a haver uma percepção de como “as distâncias de classe, gênero, etnias e raças, e de geração se entrecruzam e se articulam umas com as outras”. Tal fase caracteriza os movimentos pela libertação da mulher, desenvolvendo-se a partir do final da década de 1970 e nos anos 1980, quando então a luta das mulheres estava orientada

[...] para além das fronteiras da igualdade homem/mulher, na reivindicação de uma transformação muito mais profunda nessa relação básica entre os gêneros. Com a consciência crítica mais aguda, a mulher se dá conta de que lhe é atribuído um papel e um lugar num mundo que continua sendo o mundo do homem (varão). Quer dizer: percebe que é cedido um lugar à mulher, desde que nada se mude na organização geral da sociedade e essa sociedade continue a se organizar e estruturar em função dos interesses masculinos e, em função desses interesses, se instrumentalizem a posição e as capacidades da mulher.¹⁶⁹

¹⁶⁷FREITAS, M. C. Op. Cit., p. 19

¹⁶⁸ Idem, p. 19-20, 27

¹⁶⁹ Id., p. 19-20

João Guilherme Biehl, por sua vez, também faz menção a este movimento, quando afirma que o processo de “teologização”¹⁷⁰ das mulheres não apareceu “de repente” na década de 1960. Ele cita, no século XIX, um movimento feminista que surgiu primeiro entre mulheres envolvidas com a causa abolicionista. Ao se mobilizarem e protestarem contra a escravidão, essas mulheres começaram a perceber que eram ridicularizadas pelos seus “colegas cristãos” e não tardou muito para que passassem a fazer analogias entre a sua situação de opressão e a dos escravos. “Aos poucos [continua], as mulheres foram percebendo as conexões existentes entre a subordinação que lhes era imposta e a ideologia da igreja patriarcal”, embora as líderes do movimento pelos direitos das mulheres nos Estados Unidos, naquele momento, não tenham formulado, de forma mais sistemática, a inter-relação entre a escravidão dos negros do Sul, a exploração dos trabalhadores do Norte e a opressão social das mulheres legitimada pela Igreja. Apesar das limitações do movimento de mulheres do século XIX, conforme indica foi a partir desse século que muitas delas passaram a promover críticas com relação ao papel que a religião desempenhava no reforço da “dominação masculina” e, conseqüentemente, da “subordinação feminina”.¹⁷¹

Mais uma vez, o que se percebe é a localização de uma outra origem, uma origem (re)situada e que dá visibilidade a outros sujeitos e eventos fundadores. E embora o objetivo neste momento não seja levantar as diversas discussões que visam relacionar memória e história¹⁷², creio ser pertinente expor algumas questões sobre o

¹⁷⁰ João G. Biehl utiliza o termo “teologização”, termo este cunhado de Sheila Collins (The feminist Theology Panel), segundo a qual a expressão “teologia feminista” conota um bloco estático de conhecimento, enquanto que “teologização feminista” expressa o fato das mulheres estarem engajadas num processo dialético, aberto, de ação e reflexão. BIEHL, J. Op. Cit. , p. 64.

¹⁷¹ Idem., p. 62, 64-65

¹⁷² Um importante e caloroso debate sobre memória e sobre a relação memória/história pode ser encontrado nos seguintes autores e suas respectivas obras: NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo, nº 10, dez. 1990, p. 07-27 (Texto extraído de: NORA, Pierre (dir.). **Les lieux de mémoire**. I La République. Paris: Gallimard, 1984); LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão et al. 3 ed. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1994; SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs). **Memória e (re)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001, p. 37-58; SEIXAS, Jacy Alves de. Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: SEIXAS, Jacy Alves de; BRESCIANI, Stella; BREPOHL, Marion. **Razão, Paixão e Política**. Brasília: Ed. UNB, 2002, p. 59-77; THOMSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 65-91; HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990; BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**.

tema. Por exemplo, nas colocações sobre a memória voluntária/memória involuntária/história, Jacy Alves de Seixas aponta um traço instituidor da memória, que é a espacialização do tempo. Além disso, a partir do diálogo que esta autora estabelece com Pierre Nora, Maurice Halbwachs, Henri Bergson e Marcel Proust, surgem algumas questões tais como a relação da memória não só com o tempo, mas com o poder, com o controle voluntário do passado. Esta autora fala também sobre a “função política” da memória e sobre os “lugares de memória”, termo este cunhado de Pierre Nora, e que aponta para uma “memória historicizada”. A propósito, Jacy A. Seixas chama a atenção para a necessidade de falar de memórias, no plural.¹⁷³

Trazendo esses pontos para a discussão realizada neste capítulo, percebo que esta movimentação do tempo de origem da teologia feminista - sendo esta origem, como já dito, localizada, ou melhor, lembrada através de outras temporalidades e acontecimentos - demonstra a necessidade de legitimação do discurso que dá os contornos do campo teológico-feminista, legitimação esta estreitamente ligada a uma “vontade de verdade”. A memória, neste caso, tem o papel de tecer novos fios entre lugares, acontecimentos, reavivando a história da teologia feminista. O que ocorre é um “exercício regulado da memória”, uma “vontade de memória”, conforme Pierre Nora, para quem a história acaba por constituir a sacralização da memória, buscando parar o tempo e bloquear o trabalho de esquecimento.¹⁷⁴

É interessante perceber também que, ao mesmo tempo em que este saber busca atrelar-se a uma origem (que, parece, quanto mais longínqua, mais credibilidade confere ao que dela foi “originado”), esta origem precisa, por outro lado, ser reavivada, transportada para um tempo mais ou menos recente, (re)colocada na narrativa. A história da teologia realizada por mulheres constrói memórias - e as reterritorializam frequentemente - que visam, como já dito, transportar as suas origens a outros momentos, momentos estes enfatizados de acordo com os sujeitos que os rememoram, além de plasmar-se em fatos, eventos, sujeitos outros que vão conferir autenticidade,

Lembrança de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999; MALUF, Marina. **Ruídos da Memória**. São Paulo: Siciliano, 1995; PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. Paris: Gallimard, 1987; MENEZES, Adélia B. de. Memória: matéria e mimese. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org). **As faces da memória**. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1996; CARVALHO, Maristela Moreira de. Os vestígios da(s) memória(s) nos percursos de confrontos e/ou encontros com a História. Esboços. Revista do Programa de Pós-graduação em História, UFSC, vol. 12. 2004, p. 173-183.

¹⁷³ SEIXAS, J. A de. Op. Cit., 2001.

¹⁷⁴ Cf CARVALHO, M. M. de. Op. Cit., p. 175

veracidade a essa história. Assim, os eventos se movem, encadeiam-se, marcam rupturas. Contudo, tais eventos via de regra parecem ser tratados não como rupturas, quebras, mas como um “percurso histórico” que se mostra “natural”, um movimento de causa e efeito, um “progresso”, um encadeamento de fatos, tudo isso fruto de uma concepção de história, a qual, enfato, não é a utilizada pela presente tese - o que em momento nenhum exclui a sua importância, é bom que seja frisado.

Relembrando, as narrativas de constituição deste campo - com todo o seu trabalho de demarcação de novos marcos temporais, novos sujeitos fundadores, novos eventos -, além de referir-se ao movimento feminista, também faz algumas referências ao Concílio Vaticano II, em especial quando se trata da história da teologia feminista na década de 1960. A propósito, quando são abordados temas que dizem respeito à Igreja Católica, em especial nesta década, este evento é constantemente citado, já que ele representou, conforme diversos discursos constituídos em torno dele, um acontecimento a partir do qual a Igreja procurou refletir sobre suas práticas, buscando um melhor conhecimento e uma melhor definição de si mesma, colocando-se frente ao “mundo moderno” e assumindo com ele uma postura de “diálogo e abertura”.¹⁷⁵

Destaco que, ao referir-me ao Vaticano II neste momento, o objetivo não é levantar uma discussão sobre o assunto, mas apenas para demonstrar como, no contexto do tema aqui abordado, ele fez parte de muitos dos discursos que deram historicidade à teologia feminista, representando um importante marco para o campo ora focado. Para dar visibilidade a esta questão, podem ser citados os textos do teólogo René Van

¹⁷⁵ BRATTI, Pe Paulo. Os Cinquenta anos da Arquidiocese. *Pastoral de Conjunto*. Arquidiocese de Florianópolis, n.º 142, maio/1977. Apud. CARVALHO, Maristela Moreira de. **As vontades de saber e as relações de poder na “pastoral da sexualidade” da Arquidiocese de Florianópolis: continuidades e rupturas no discurso da oficialidade católica (1960-1980)**. 153p. Dissertação (Mestrado em História Cultural). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003, p. 27. Sobre o Concílio Vaticano II ver: McGRATH, Mons. Marcos G. **Cómo vi y vivi el Concilio y el post-Concilio**. El testimonio de padres conciliares de America Latina. São Paulo: Paulinas. 2000; LIBÁNEO, João Batista. O Concílio Vaticano II e a modernidade. *Medellín*, Instituto Teológico Pastoral para a América Latina, Colômbia, n.º 86, vol. XXII, jun./1996; COMPÊNDIO do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações. KLOPPENBURG, Frei Boaventura (Introd. e índice analítico); VIER, Frei Frederico (Coord. Geral). Petrópolis/RJ: Vozes, 2000; ALBERIGO, Giuseppe; BEOZZO, José Oscar (Coords). **O catolicismo rumo à Nova Era**. O anúncio e a preparação do Vaticano II (Jan./1959 a Out/1962). Petrópolis/RJ: Vozes, 1995; BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II (1959 -1965)**. São Paulo: Paulinas, 2005; GONÇALVES, Paulo Sérgio; BOMBONATTO, Vera Ivanise **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004, entre outros.

Eyden¹⁷⁶ e das teólogas Mary E. Hunt¹⁷⁷ e Delir Brunelli¹⁷⁸, sendo que esta última coloca em pauta o assunto ao abordar o pensamento teológico feminista no interior da vida religiosa, mais especificamente na América Latina e no Brasil. René Van Eyden, por exemplo, cita a encíclica *Pacem in Terris* (1963), do Papa João XXIII, que identificou o movimento de emancipação das mulheres como um dos “sinais dos tempos”. Recorda também que, em 1970, o Papa Paulo VI concedeu a Santa Teresa de Ávila o título de “Doutora da Igreja”, título este que foi o primeiro do tipo a ser concedido pela Igreja a uma mulher. Afirma ainda que o Concílio (embora a posição de desigualdade que ocupam na Igreja tenha sido muito pouco modificada desde então) condenou a discriminação contra as mulheres, em especial na vida social e cultural. Este evento definiu a Igreja como “Povo de Deus”, na qual todos os batizados são iguais e isso, segundo o autor, fez com que surgisse a esperança de que a instituição realizasse uma nova abordagem na relação homem/mulher. Ou seja, os textos do Concílio e os que lhe foram subseqüentes não falavam mais sobre o “estado de subordinação das mulheres”.¹⁷⁹

Já de acordo com Mary Hunt, o contexto conciliar e pós-conciliar caracterizou-se

¹⁷⁶ EYDEN, René Van. A mulher no pensamento teológico hierárquico. In: EYDEN, René Van; FIORENZA, Elisabeth S.; HUNT, Mary E. **Olhares feministas sobre a Igreja Católica**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2001, p. 9-44. (Cadernos nº 9)

¹⁷⁷ HUNT, Mary E. “Nós mulheres somos Igreja”. Mulheres católicas criando ministérios e teologias. In: EYDEN, R. V.; FIORENZA, E. S.; HUNT, M. Op. Cit., p. 57-75.

¹⁷⁸ BRUNELLI, D. Op. Cit.

¹⁷⁹ EYDEN, R. V. Op. Cit., p. 26-28. É interessante observar que os autores que falam sobre a mudança que houve no discurso oficial católico com relação às mulheres no período pós-conciliar provavelmente estão se reportando - embora não deixem isso claro - a um documento anterior a este período e no qual fica clara a questão da subordinação da mulher, da hierarquia de gêneros. Refiro-me à Carta Encíclica *Casti Connubii*, publicada, em 1930, pelo Papa Pio XII. O referido documento, no que diz respeito à relação homem/mulher no matrimônio, afirmou, entre outras coisas, a “superioridade do marido sobre a mulher e os filhos”, além de ter reforçado a idéia da “sujeição e obediência da mulher” com relação ao homem. No capítulo intitulado “Hierarquia doméstica” foi enfatizado que a hierarquia entre homens e mulheres jamais deveria ser subvertida, já que no matrimônio cristão o marido era o chefe e a cabeça da família, aquele que governa; a mulher, representando a Igreja, era quem obedecia. O estado de subordinação das mulheres, explicitamente declarado neste documento, não foi mais retomado no período pós-Concílio, embora seja importante destacar que a hierarquia de gêneros se manteve (assim como se mantém até hoje), porém exposto de formas diversas, a partir de outros mecanismos discursivos, de outras estratégias do magistério da Igreja Católica. Ver: PIO XI. **Carta encíclica Casti Connubii**. Acerca do Matrimônio Cristão. Disponível em: <<http://www.capela.org/magisterio/connubii1.htm>>. Acesso em: 12 dez. 2002. Apud CARVALHO, M. M. de. Op. Cit., p. 45-47. Um artigo da teóloga Delir Brunelli, intitulado “**Libertação da Mulher**. Um desafio para a Igreja e a vida religiosa da América Latina.”, cita as afirmações do Concílio Vaticano II com relação às mulheres: a sua “dignidade como pessoa”, sua “justa reivindicação de paridade de direito e de fato com os homens”, o reconhecimento de sua “legítima promoção social”, a sua participação cada vez mais ativa na sociedade, além da sua convocação a uma “maior participação no âmbito da Igreja”. Ver: BRUNELLI, Delir. Teologia e Gênero. In: **Re: Novas Questões** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 04 maio. 2005. Este texto foi publicado em SUSIN, Luiz Carlos (Org). **Sarça Ardente**. Teologia na América Latina: prospectivas. São Paulo: SOTER/Paulinas, 2000, p. 209-218.

por ser um momento de “mentalidade geral de abertura e experimentação”, quando a teologia católica passou a ser vista “como uma ciência vigorosa, como um campo em que curiosidade intelectual, luta por justiça social e busca espiritual convergiam finalmente para as mulheres talvez mais do que para os homens”. O nível intelectual das mulheres, em especial aquelas ligadas a congregações religiosas, passou a aumentar consideravelmente desde o período pós-Segunda Guerra, resultando daí um quadro de “mulheres de boa formação”. Posteriormente, muitas mulheres, e não apenas as religiosas, passaram a participar de discussões, seminários e programas de pós-graduação, preparando-se para atuarem na carreira teológica e ministerial.¹⁸⁰

Ainda com relação às mulheres ligadas a congregações religiosas, Maria José F. Rosado Nunes afirma que até o referido Concílio apenas os homens elaboravam o saber teológico e orientavam a vida espiritual das mulheres. Nas décadas de 1960 e 1970, segundo ela, o espírito crítico aflorou no interior das congregações religiosas, ao mesmo tempo em que a Igreja passou a promover mais formas de atuação social. Também foi este momento que surgiu, no Brasil e na América Latina, a Teologia da Libertação, assunto a ser abordado mais adiante e que é descrito como elemento propulsor da teologia feminista nestas regiões.¹⁸¹

De acordo com o teólogo Augusto Bello de Souza Filho, por ocasião do Vaticano II, um grupo de mulheres, chefiadas por Gertrud Heinzelman, dirigiu-se publicamente aos padres conciliares, através de um livro-manifesto, cujo tema principal era: “Não estamos mais dispostas a calar”. Dentre as questões expostas no manifesto estava a afirmação da redução dos seus direitos eclesiais das mulheres, além de uma diminuição no que diz respeito ao seu estatuto como membros da Igreja. Além disso, afirmou que, com relação ao estado laical, os direitos dos homens e das mulheres não eram equivalentes, já que os homens tinham a possibilidade de receber a ordenação sacerdotal, enquanto as mulheres permaneciam excluídas desta possibilidade.¹⁸² E, como se percebe,

¹⁸⁰ HUNT, M. Op. Cit., p. 59-60

¹⁸¹ ROSADO NUNES, Maria José F. Freiras no Brasil. In: PRIORI, Mary Del; BASSANEZI, Carla (Orgs). **História das mulheres no Brasil**. 4 ed. São Paulo: Contexto, 2001, p. 501-502. Uma obra desta socióloga demonstra, entre outras coisas, como o Vaticano II alterou as relações das religiosas com a transcendência. Elas passaram a questionar, como afirma, uma concepção estática e a-histórica do mundo, o que levou muitas ao rompimento com o modelo tradicional de vida religiosa e à sua aproximação com os movimentos populares e com as Comunidades Eclesiais de Base. Ver: ROSADO NUNES, Maria José F. **Vida religiosa nos meios populares**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1985.

¹⁸² SOUZA FILHO, Augusto Bello. **A teologia feminista**. Disponível em: <<http://www.bibliapage.com/mulher1.html>>. Acesso em: 15 de ago 2005.

o Concílio Vaticano II foi também um momento em que algumas mulheres puderam se manifestar sobre a sua condição como sujeitos no interior da instituição. Um sujeito que as normas visavam assujeitar, mas um sujeito que buscou romper com tais normas na medida em que as questionava. Quando o assunto diz respeito à década de 1960 em diante, este evento é descrito como um importante elemento que possibilitou o acesso das mulheres à teologia. O que se observa, segundo os textos elencados sobre o assunto, é que este também é um momento de construção de outros “lugares de memória” da teologia feminista e, conseqüentemente, do seu reavivamento, de sua recolocação no tempo.

Além disso, é bom destacar um fato: o de que a revista utilizada como principal fonte desta tese, no cerne da qual as teólogas feministas conquistaram um campo, a revista Concilium, surgiu, como será visto em outro momento, no calor do Vaticano II. Nesta revista, uma parte dos artigos em geral retoma o Concílio Vaticano II como “condição de possibilidade” tanto da revista como da elaboração teológica realizada pelas mulheres.

1.2 Mulheres fazendo teologia na América Latina e no Brasil

Como pude observar em alguns discursos que constroem o campo “teologia feminista” na América Latina¹⁸³, estes, assim como nos que tratam da história deste campo na Europa e nos Estados Unidos, caracterizam-se por mencionar suas origens, bem como alguns sujeitos fundadores, dando visibilidade também aos espaços de debates e publicações que foram constituídos. Porém, há um deslocamento fundamental com relação à forma como é narrada a teologização feminista nos países de “Primeiro Mundo”, já que nesses discursos nota-se uma “intenção de verdade” que percorre um caminho que visa dar ênfase à origem da produção teológica a partir de marcos e eventos locais, dissociando-a, ao menos em parte, do contexto teológico feminista mais amplo. Ou seja, os marcos não são mais expostos em termos do que foi produzido pelas teólogas européias e norte-americanas (embora alguns escritos sobre o tema não deixem

¹⁸³Vale destacar que, embora o Brasil seja um país latino-americano, diversos textos sobre teologia feminista demarcam a existência de uma teologia feminista na América Latina e uma no Brasil.

de fazer menções a elas, é relevante destacar), mas sim pela especificidade de uma teologia elaborada em um contexto diferenciado, particularizado, com características sociais, culturais e eclesiais próprias.

Sobre esse “afastamento” da teologia feminista latino-americana com relação à européia e à norte-americana e o constante reforço dado às suas características locais, gostaria de remeter-me a uma questão exposta na introdução desta tese, quando foi descrito o fato das teólogas locais recusarem a sua classificação como “feministas”. Elas “rejeitavam o feminismo” (o que, segundo Maria José F. Rosado Nunes, deve-se a uma “postura muito próxima à de setores de esquerda”) por identificá-lo a um movimento “burguês e de Primeiro Mundo”, o que fazia com que questionassem a validade do termo quando aplicado ao seu trabalho teológico.¹⁸⁴ Conforme a teóloga Ana Maria Tepedino, a palavra “feminista” trazia, para essas mulheres, uma conotação negativa, soando como “coisa de Primeiro Mundo”, ou seja, coisa de mulheres que estavam voltadas mais para as lutas individuais, sem preocupações com outras mulheres, em especial as dos setores populares. E embora afirme que com o passar do tempo o termo “feminista” passou a ser assumido pelas teólogas locais, os seus percursos continuaram, a partir do que pude observar nos textos pesquisados, a serem marcados com a especificidade do contexto no qual transitavam.¹⁸⁵

Outro autor que esclarece um pouco desse distanciamento, demonstrando que a preocupação com a especificidade latino-americana perdurou até a década de 1990, momento em que publicou seu artigo, é o teólogo Francisco Taborda. Ele afirma que a teologia feminista latino-americana faz um apelo “à mulher pobre e oprimida”, sua luta, resistência e liderança. Já a experiência teológica das mulheres da Europa e dos Estados Unidos ocorre em outro contexto, em nível acadêmico, numa situação socioeconômica e política distinta. Isso faz com que discussões como as referentes à “transformação da sociedade”, “participação” e conceitos semelhantes assumam outras conotações. Um outro ponto diz respeito ao aspecto econômico: as teólogas do “Primeiro Mundo” mencionam a dimensão econômica como uma das faces da emancipação da mulher, o que também assume outro significado para as mulheres latino-americanas. Ainda com relação à teologia feminista européia e norte-americana havia o questionamento, no contexto da publicação de seu artigo, em 1990, sobre se ela estaria aberta às mulheres de

¹⁸⁴ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., p. 41

¹⁸⁵ TEPEDINO, Ana Maria. Mulher e Teologia na América Latina. Perspectiva histórica. In: BIDEGAIN, Ana Maria (Org). **Mulheres:** autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996, p. 202, nota nº 14.

outras culturas. Além disso, havia, como indica este teólogo, a tentação, por parte das teólogas destas regiões, em incorrer num “sexismo invertido”, tendendo a um “ginocentrismo apologético”, o que contribuiu para que a palavra “feminismo” se tornasse desacreditada nos países latino-americanos. Resumindo, este autor assevera que a teologia latino-americana não precisaria depender da teologia do “Primeiro Mundo”.¹⁸⁶

O fazer teológico feminista no continente latino-americano é descrito, dessa forma, pela sua especificidade, constituída principalmente pela sua relação com a Teologia da Libertação e com as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). É o que demonstra, por exemplo, Maria José F. Rosado Nunes, que indica as décadas de 1960 a 1980 como sendo marcos importantes na teologia feminista no continente. De acordo com ela, tais décadas foram marcadas não apenas pela grande mobilização das mulheres na luta pelos direitos civis, nos movimentos populares urbanos e rurais. Também, no âmbito religioso, tanto na Igreja Católica quanto em certas Igrejas Evangélicas, esse período caracterizou-se pela formação e pela difusão das CEBs e do discurso que as legitimou, qual seja, o discurso da Teologia da Libertação. Setores importantes da população feminina católica foram incorporados ao projeto de constituição de uma “Igreja dos Pobres”, sendo este o contexto da produção teológico-feminista no continente. Ainda que situe o acesso das mulheres à teologia somente na década de 1980, momento posterior à incorporação das mulheres nas CEBs e ao surgimento da Teologia da Libertação, esta autora assevera que “O mesmo processo que mobiliza católicas - leigas das classes populares e religiosas – na constituição das Comunidades Eclesiais de Base, acaba por integrar também algumas mulheres no processo de elaboração teológica”.¹⁸⁷

As primeiras publicações das teólogas, ainda tendo como referência esta socióloga, tiveram lugar em revistas especializadas de pastoral ou nas que integram coletâneas da Teologia da Libertação. Paralelo a isso, a partir de 1979, passaram a ser realizados diversos encontros e seminários na América Latina, os quais reuniram

¹⁸⁶ TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, Ano XXII, nº 58, set./out. 1990, p. 334-337

¹⁸⁷ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit. 2000, p. 26-27. Há outros trabalhos sobre as CEBs escritos por esta autora. Ver: ROSADO NUNES, Maria José F. De Mulheres, Sexo e Igreja: uma pesquisa e muitas Interrogações. In: OLIVEIRA COSTA, Albertina; AMADO, Tina (org). **Alternativas Escassas**: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, p. 115-204; ROSADO NUNES, Maria José F. **Eglise, Sexe et Pouvoir**. Les femmes dans le catholicisme au Brésil. Le Cas des Communautés Ecclésiales de Base. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, EHESS, França, 1991.

mulheres vinculadas às igrejas cristãs. O primeiro desses encontros ocorreu no México, cujo documento final valorizou as CEBs como espaço eclesial para as mulheres pobres, além de ter reconhecido a importância do discurso teológico “da Libertação”.¹⁸⁸

Antes de prosseguir, desejo destacar que, embora Maria José F. Rosado Nunes detenha-se mais minuciosamente na análise desse período, ela faz menção a uma origem da teologia feminista latino-americana tendo como referência um marco temporal bem anterior, ou seja, o século XVII. Ao referir-se especificamente à América Latina, afirma que, neste continente, “a ousadia feminina manifesta-se muito cedo no espaço eclesial e, o que é mais, numa área absolutamente proibida às mulheres na época: a Teologia”. Ao fazer tal afirmação, reporta-se à Sor Juana Inés de la Cruz, religiosa nascida no México, mais precisamente em 1651¹⁸⁹, e para tanto faz menção a autores como Octavio Paz¹⁹⁰ e Beatriz Melano Couch.¹⁹¹

Segundo Doroty Schons, que elaborou uma bibliografia sobre Sor Juana, esta religiosa foi a “primeira feminista da América”. Sobre esta afirmação, Maria José F. Rosado Nunes demonstra que embora ela seja contestada por Octavio Paz, que discorda desta classificação, já que aplicada a uma mulher do século XVII, ele não deixa de enfatizar que a consciência de Sor Juana sobre a sua condição de mulher foi indissociável de sua vida e obra. Ainda de acordo com Paz, dentre as afirmações da referida religiosa, que teve que disfarçar-se de homem para freqüentar a universidade, estão a de que o entendimento não tem sexo e que a inteligência não seria um privilégio dos homens. Ele também afirma que, no final de sua vida, Sor Juana foi obrigada pelo Santo Ofício a abandonar o trabalho intelectual, a desfazer-se de sua biblioteca e a passar as noites em penitências e disciplinas.¹⁹²

Outra autora que menciona esta religiosa é a teóloga Ivone Gebara, para quem o “lugar de crucificação” de Sor Juana Inés foi “o desejo de saber, um saber proibido às

¹⁸⁸ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit. 2000, p. 27-28

¹⁸⁹ Idem. p. 23.

¹⁹⁰ PAZ, Octavio. **Sor Juana Inés de la Cruz o los trampas de la fe**. Barcelona: Seix Barral, 1982. Apud Idem, p. 24

¹⁹¹ COUCH, Beatriz Melano. Sor Inés de la Cruz. The first woman Theologian in the Americas. In: WEBSTER, John and Ellen (ed). **The church and women in the world**. Philadelphia: The Westminster Press, 1985. Apud PAZ, O Op. Cit, p. 628-629. Cf. ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 2000, p. 24. Sobre o referido artigo de Beatriz M. Couch, ele foi publicado no Cadernos nº 4, do CDD. Ver: COUCH, Beatriz Melano. Sor Juana Inés de la Cruz. Primeira mulher teóloga na América Latina. In: GÓMEZ, Josefa Buendia (Org). **Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000, p. 45-60. (Cadernos nº 4)

¹⁹² PAZ, O. Op. Cit. Apud ROSADO NUNES, M. J. F., Op. Cit., p. 24-25

mulheres de seu tempo e condição”. Como afirma, ela teve que tornar-se “simbolicamente um homem” para poder ser portadora de um conhecimento, para comer os “frutos da árvore do conhecimento”; provou assim, o “fruto proibido”, e pagou o preço por isso, sofrendo sanções e humilhações impostas pela Inquisição.¹⁹³ Foi condenada a trabalhos domésticos forçados no convento onde vivia, morrendo dois anos após a condenação.¹⁹⁴

Como se verifica a partir do que foi exposto acima, está aí caracterizada a constituição de uma memória – e, conseqüentemente, de uma tradição - que faz menção a uma origem plasmada num tempo passado, distante, resguardado pela lembrança, o que pode ser pensado como uma estratégia dos dizeres sobre o campo teológico feminista, estratégia cujo objetivo era dar credibilidade a tal campo, cujo “sujeito fundador” é portador um certo capital simbólico, que, por sua vez, passa a ser um capital também do campo que ele funda. Compreende-se, então, que há a construção de uma tradição modelada no passado e que funciona como “marco identitário” para algumas teólogas latino-americanas, um marco que carrega o selo da permanência, o que, por sua vez, remete a um desejo de verdade, como vem sendo observado até então.

A propósito, conforme Sandro Ornellas, na tradição encontram-se exemplos e paradigmas dos valores que delimitam ações, desejos e olhares; ela serve de “ponto de partida do quadro de referências de uma comunidade”. E continua, afirmando que o tempo da tradição é o:

[...] tempo circular, não-teleológico, no qual o fim já está na origem; não há como escapar deles, que na verdade são um só, identidade pura. Tudo, então, se explica a partir dela, da tradição. Daí a fidelidade que exige todo o tempo, como que re-lembrando sua presença, sua ritualização (mito encenado), sua mitificação (rito narrado).¹⁹⁵

Relacionando as questões expostas por Ornellas à memória que é estabelecida pelos dizeres que constroem o campo teológico-feminista, pode-se afirmar que a tradição tem como motor a “vontade de selecionar”, de “estabelecer linhagens”.

¹⁹³GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000, p. 62-65

¹⁹⁴GEBARA, I. Op. Cit., 2007, p. 16

¹⁹⁵ ORNELLAS, Sandro. **As malhas do tempo identitário**. Disponível em: <<http://www.inventario.ufba.br/01sornellas.htm>>. Acesso em: 25 de maio 2005.

Segundo ele, que se vale de reflexões lançadas por Michel Foucault e Friedrich Nietzsche, a manutenção do que denomina de “espírito do passado” determina uma identidade para a comunidade. Cita ainda uma questão sobre a origem, exposta por Foucault em “Nietzsche, a genealogia e a história”: o fato de o segredo das coisas não ser um “segredo essencial”, mas sim “o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas”.¹⁹⁶

Voltando à história da emergência do campo “teologia feminista” na América Latina, e retomando o que foi dito sobre as décadas de 1960, 1970 e 1980, percebe-se que os eventos que começaram a ser realizados tendo em vista a reunião e o debate entre as teólogas foram momentos em que, entre outras coisas, passou a haver a reflexão e a análise crítica sobre a Teologia da Libertação e o que ela representava em termos de limites e possibilidades para a teologia feminista. Foi o que ocorreu no primeiro encontro, já referido anteriormente, realizado no México, em 1979, em cujo documento final foi dado relevo à situação de opressão vivida pelas mulheres nas igrejas e na sociedade, bem como à sua ausência no espaço da produção teológica. A Teologia da Libertação foi uma condição de possibilidade para a teologização das mulheres, em especial a partir da valorização metodológica da “experiência”, embora, paulatinamente, as teólogas fossem se afastando de sua teoria e metodologia na análise da realidade das mulheres.

Outro evento que corrobora o que foi dito acima foi o Encontro Latino-americano de Mulheres Teólogas, ocorrido em Buenos Aires, em 1985, citado por Ana Maria Tepedino. O Encontro contou com 28 participantes, tanto católicas como protestantes, de diversos países. Segundo a autora, naquele momento, “começamos a indagar sobre a opressão de gênero que não era considerada pela Teologia da Libertação. Nesta, os processos pensados pelos homens em relação à opressão econômica e política deixavam de lado a opressão de gênero”.¹⁹⁷

O encontro de Buenos Aires foi divulgado tanto na revista Perspectiva Teológica quanto na Revista Eclesiástica Brasileira (REB). Na primeira, um artigo da teóloga Maria Clara L. Bingemer, entre outros pontos, apontou a “Associação Ecumênica de

¹⁹⁶ FOUCAULT, M. Op. Cit., 1979, p. 17-18. Apud ORNELLAS, S. Idem.

¹⁹⁷ TEPEDINO, A. M. Op. Cit, p. 200-201. Um artigo que dá conta, desde o ano de 1986, de encontros nacionais de mulheres na Argentina e dos embates gerados devido ao confronto com a Igreja Católica, é o de autoria de TARDUCCI, Mônica. La Iglesia Católica y los Encuentros nacionales de mujeres. Estudos Feministas, vol. 13, nº 2, p. 397-402, maio/ago. 2005, p. 397-402.

Teólogos do Terceiro Mundo” (ASETT) como o patrocinador do evento, que se denominou “Encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas Cristãs” (grifo meu), contando com a presença, além das mulheres, de especialistas não só em teologia, mas em diversos campo de conhecimento. Os trabalhos, apresentados em painéis e discutidos em grupos, tinham, conforme sinaliza, uma questão de fundo: “Que é ser mulher?”. Ademais deixou claro o “específico” da teologia latino-americana: não se tratava de uma “teologia vingativa e excludente”, mas uma teologia contra o machismo que, segundo ela, era uma “ideologia que escraviza e oprime tanto a mulher quanto o homem”.¹⁹⁸ A repercussão na REB foi maior, já que dedicou toda uma edição para dar publicidade aos artigos apresentados em Buenos Aires, bem como o documento final que resultou do encontro. Dentre as autoras que ali publicaram constam os nomes de Ivone Gebara, Tereza Cavalcanti, Maria Clara L. Bingemer, Elsa Tamez, Consuelo de Prado, entre outras. O Editorial deste número da revista, de autoria do frei Gentil Tilton, aponta a irrupção das mulheres no campo da teologia como um “sinal dos tempos”, frisando a honra da revista em abrir espaço para os artigos das “companheiras de fé e teologia, no contexto de opressão e libertação da América Latina.”¹⁹⁹

Em 1987, durante a realização da “IV Conferência Feminista da América Latina e do Caribe”, de acordo com Maria José F. Rosado Nunes, teólogas mais próximas de grupos feministas, a maior parte delas ativas nas CEBs e em organizações de mulheres, participaram de um *workshop* sobre “Feminismo e as Igrejas”. As participantes afirmaram, através do documento final do evento, o significado da Teologia da Libertação no desvendamento de situações de injustiça e na afirmação do “poder dos pobres para transformar a sociedade”. No entanto, protestavam contra o fato dela não enfocar a opressão específica da mulher, por isso a necessidade urgente, segundo as participantes, do desenvolvimento de uma “teologia feminista da libertação”. Uma das participantes, Rosa Trapasso, afirmou que a Teologia da Libertação, devido ao fato de estar sob a direção de teólogos, não desafiava “as estruturas machistas dominantes”. A solução seria a análise do sexismo da Igreja e a crítica às “estruturas patriarcais” que alimentavam a opressão na sociedade.²⁰⁰

¹⁹⁸ BINGEMER, Maria Clara L. ... E a mulher rompeu o silêncio. A propósito do Segundo Encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas cristãs. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte/MG, ano XVIII, nº 46, set./dez. 1986, p. 371-381

¹⁹⁹ TITTON, Gentil. Editorial. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis/RJ, vol. XLVI, 1986, p. 3.

²⁰⁰ NAUTA, Romie; GOLDEWIJK, Berna K. Feminist Perspective in Latin American Liberation Theology. *Exchange*, nº 48, dec. 1987, p. 6. Apud ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 2000, p. 31-32

Sobre a Teologia da Libertação, a teóloga mexicana Maria Pilar Aquino a cita como fator que, em grande medida, abriu às mulheres a possibilidade de fazerem parte da construção do conhecimento e do discurso teológico a partir de suas próprias experiências. Como afirma, as mulheres se reapropriaram de “um direito seqüestrado” (ou seja, “o de refletir a partir de sua própria condição, situação e consciência como mulheres sobre a experiência peculiar da revelação de Deus como ela acontece em sua vida”) e passaram a reconhecer-se como “sujeitos de pleno direito”. A crescente incorporação das mulheres nos movimentos sociais populares, muitos deles de caráter feminista, além da sua já conhecida participação em vários campos da ação pastoral da Igreja, fizeram com que elas passassem a ser sujeitos da mudança e não mais apenas espectadoras.²⁰¹

O que tem sido colocado até então é resumido pela teóloga Silvana Suaiden, segundo a qual a Teologia da Libertação na América Latina surgiu a partir da sensibilidade com relação às necessidades dos “pobres”, caracterizando-se como uma “teologia orientada pela prática transformadora”. A partir desta prática foi desenvolvida uma reflexão crítica sob uma nova lógica simbólica, sob novos paradigmas em relação à teologia tradicional e à ótica das elites sociais e religiosas. A Teologia da Libertação nasceu, como afirma, “ouvindo o grito dos pobres e identificando-se nesse clamor com outras formas de exclusão”. Contudo, o seu discurso não levou em conta uma análise contextual dos empobrecidos ou dos excluídos que passasse também pelo corte de gênero, de etnia, de raça e geração.²⁰² Como indica, o método socioanalítico utilizado pela Teologia da Libertação não se aprofundava na análise das raízes culturais, ideológicas e simbólicas - e, conseqüentemente, religiosas - do empobrecimento e da exclusão. Raramente identificava o campo religioso como reprodutor e legitimador de uma “cosmovisão patriarcal”, que acentua as diferenças sociais entre os sexos.²⁰³

Corroborando estas afirmações, Maria José F. Rosado Nunes afirma que

Ao utilizar-se do Marxismo como “instrumental de análise da realidade”, a Teologia da Libertação não chegou a incorporar as

²⁰¹ AQUINO, Maria Pilar. **A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina**. Trad. Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1997. (Coleção Mulher, ontem e hoje), p. 5-6, 11-12, 16

²⁰² SUAIDEN, Silvana. Questões contemporâneas para a teologia: provocações sobre a ótica de gênero. In: SOTER (Org). **Gênero e Teologia**. Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003, p. 144-145.

²⁰³ Idem, p. 146.

críticas de feministas socialistas, o mesmo acontecendo, em geral, com a teologia elaborada por mulheres na América Latina. Isto quer dizer que a abordagem dos problemas relativos à dominação e à exploração das mulheres nas sociedades contemporâneas acaba sendo modificada, em muitos desses textos, por uma análise de classe reducionista. As relações sociais aparecem hierarquizadas, subordinando-se as relações de sexo, como as de raça, às relações de classe.²⁰⁴

Um dos pontos também levantados no questionamento dos parâmetros analíticos da Teologia da Libertação foi o fato dela ser feita majoritariamente por homens, os quais, de acordo com Maria Pilar Aquino, centravam o seu interesse nas tensões do âmbito público, em contraposição ao terreno do privado, como se este fosse uma esfera autônoma, ignorando o caráter político tanto do biológico como do doméstico. Também, ao dar prioridade à transformação das estruturas sociais globais, os teólogos subestimaram “as atividades transformadoras no terreno do cotidiano, pessoal, doméstico e privado”²⁰⁵

Como vem sendo exposto, a Teologia da Libertação foi um elemento que tornou plausível o campo teológico-feminista latino-americano, possibilitando às mulheres uma teologia voltada para a sua realidade. Porém, ao mesmo tempo, este espaço também pode ser “lido” como um lugar a partir do qual foram constituídas resistências. Pode-se pensar, a partir do que expõe Roger Chartier²⁰⁶, que as mulheres, em um primeiro momento, “consentiram” com os discursos teológicos da Libertação, apropriando-se, em alguns momentos, dos modelos e normas masculinas para que pudessem constituir-se como sujeitos de ação no interior do movimento. Num momento posterior, quando já de posse de um “lugar”, passaram a questionar os modelos que lhes eram apresentados, transformando-os em instrumentos de resistência, em possibilidade de afirmação de identidades. Também nesse caso pode ser feita referência a Michel de Certeau, para o qual o cotidiano é um local de reinvenção, de alteração de códigos, de re-apropriações e de resistências²⁰⁷, neste caso, engendrados pelas mulheres que se inseriram no movimento ora exposto. Além disso, esta questão pode ser analisada a partir da idéia de campo como um lugar social de disputa de sentidos; ele produz e é produzido por uma

²⁰⁴ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 2000, p. 34

²⁰⁵ AQUINO, M. P. Op. Cit., p. 20-21.

²⁰⁶ CHARTIER, R. Op. Cit., 1994, p. 109

²⁰⁷ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 269-270.

luta em torno da capacidade de nomear, de excluir ou incluir, qualificar e desqualificar, legitimar ou não.²⁰⁸

Com relação às CEBs, que foram alavancadas a partir das propostas colocadas pela Teologia da Libertação, estas, bem como os Clubes de Mães a elas associados, surgiram como espaço de possibilidades para as mulheres das camadas populares discutirem diversas questões como, por exemplo, as referentes à opressão social. Foi a partir desta discussão que a atenção das mulheres voltou-se no sentido de perceber a existência de outros tipos de opressões, dentre as quais aquelas relacionadas ao gênero.²⁰⁹ Porém, Maria José F. Rosado Nunes não deixa de enfatizar uma questão importante: o fato da incorporação das mulheres pobres na prática pastoral e no discurso eclesial não ter sido, e não ser, uma garantia de ganhos em termos do exercício de autonomia de pensamento e de ação pelas mulheres, ou mesmo a conquista de espaços institucionais de poder.

A análise sócio-histórica do processo de integração da população feminina nos projetos eclesiais mostra, ao menos no caso do catolicismo brasileiro, que esta se dá mais em função da defesa de interesses institucionais de manutenção e desenvolvimento do próprio poder social e religioso do que em vista da assunção dos interesses das mulheres.²¹⁰

Isso, de acordo com a socióloga, nem poderia ocorrer de outra forma, levando-se em conta o caráter absolutamente masculino do poder religioso na Igreja Católica. Continuando, informa que pesquisas mais recentes apontam a inexistência de vinculação entre as CEBs e o interesse direto das mulheres, que são “incorporadas num projeto que não é o delas, em cuja elaboração não participaram, embora possam resultar daí certos ganhos para elas”.²¹¹

²⁰⁸ MORAES, Nilson Alves de. **Conversando com e sobre Bourdieu: museu e poder simbólico**. *Revista Jovem Museologia*, vol. I, nº 1, jan. 2006. Disponível em: <http://www.unirio.br/jovemmuseologia/documentos/1/sumario_n%C2%BA1.htm>. Acesso em: 25 jan. 2007

²⁰⁹ ROSADO NUNES, Maria José F. A discussão atual na Igreja Católica sobre o aborto. **7º Programa de Estudos em Saúde Reprodutiva e Sexualidade**. 1998. Módulo VII. Aborto. UNICAMP/NEPO, p. 56. Ver também ROSADO NUNES, Maria José F. Autonomia das mulheres e controle da Igreja: uma questão insolúvel? In: BIDEGAIN, Ana Maria (Org). **Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996, p. 59-100; ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 2000, p. 37-40.

²¹⁰ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 1998, p. 37-38.

²¹¹ Idem, p. 38

Afora o que já foi exposto, as referências ao campo teológico-feminista latino-americano também dão conta de diversos eventos que ocorreram na região, além dos já referenciados encontros no México (1979) e Buenos Aires (1985). Tais eventos podem ser considerados práticas estratégicas de difusão e fortalecimento deste campo e, conseqüentemente, dos sujeitos que dele faziam/fazem parte, bem como das suas reivindicações. Ana Maria Tepedino cita também os encontros na Costa Rica (1981), Manágua, na Nicarágua (1983), em Bogotá, na Colômbia (1984), em Oaxtepec, no México (1986).²¹² Diversos desses encontros foram incentivados e patrocinados por organismos ecumênicos internacionais, como, por exemplo, a já citada “Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo” (ASETT), na qual muitas teólogas brasileiras têm tido uma participação ativa.²¹³

Ana Maria Tepedino também menciona a Assembléia da Conferência Episcopal Latino-americana, que ocorreu em Medellín, na Colômbia, no ano de 1968. A ênfase que esta autora dá à Conferência recai na ausência de debates sobre a “questão da mulher” em suas discussões. Porém, através de outras leituras, percebo que, embora as mulheres tenham ficado ausentes como objetos de reflexão nesta assembléia, isso não diminui a importância do evento para a teologia latino-americana em geral. De acordo com o teólogo Clodovis Boff, antes de Medellín a Igreja latino-americana era a reprodução da Igreja européia, tanto na sua forma de organização quanto nas suas propostas teológicas e pastorais, enfim uma “igreja refém”, utilizando as suas palavras. Além de referir-se ao Concílio Vaticano II, este teólogo fala sobre Medellín como sendo o “divisor de águas” na Igreja no continente, momento a partir do qual as feições locais foram realçadas, traçando a identidade da instituição latino-americana, caracterizada pela opção pelos pobres, pela Teologia da Libertação (que desenvolveria a opção pelos

²¹² TEPEDINO, A. M. Op. Cit., p. 198.

²¹³ De acordo com Carmelita de Freitas, a Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo foi fundada em Dar es Salaam, na Tanzânia, em 1976, com a sigla EATWOT: “Ecumenical Association of Third World Theologians”. Ver: FREITAS, Carmelita de. **La mujer latinoamericana na sociedade y em la Iglesia**. Disponível em: <<http://servicioskoinonia.org/relat/174.htm>>. Acesso em: 15 jul. 2005. Conforme informação desta *home page*, este artigo foi publicado no **Boletín CLAR 1** (enero-feb. 1996), p. 45-70. Segundo Ana Maria Tepedino, em 1981, na Assembléia Geral da Associação, em Nova Delhi, Índia, as teólogas que participavam da EATWOT desafiaram seus companheiros teólogos, propondo a perspectiva da mulher como parte da agenda. Em 1983, foi criada, em Genebra, a “Comissão de Mulheres” da EATWOT, sendo que a teóloga Elza Tamez foi escolhida para coordenar a América Latina. Ver: TEPEDINO, A. M. Op. Cit., p. 99, nota nº 4; ROSADO NUNES, M. J. F., Op. Cit., p. 28. O nome da teóloga Luiza Tomita figura atualmente entre os membros do Comitê Executivo do EATWOT. Ver: EXECUTIVE Committee Members 2006-2011. Disponível em: <<http://www.eatwot.org/mainfile.php/about/289/>>. Acesso em: 19 jun. 2006

pobres) e pelas CEBs.²¹⁴

Dez anos depois de Medellín ocorreu a Conferência de Puebla, no México, em 1979, quando então foram dedicados 11 parágrafos citando as mulheres, embora estas aparecessem no interior do capítulo dedicado aos leigos. Durante a Conferência, o machismo foi censurado, e seus participantes, além de demonstrarem a preocupação com a exploração da mulher operária, com as empregadas domésticas, enfatizaram a “igualdade entre homens e mulheres”, falando na pouca valorização que a Igreja Católica vinha dedicando a elas e na sua escassa presença em iniciativas pastorais. No entanto, sobre a sua participação nos ministérios ordenados Puebla foi clara: silenciou.²¹⁵

Maria Pilar Aquino também faz menção, além do Concílio Vaticano II, à Conferência de Medellín e de Puebla, e a abordagem por ela realizada aponta para a multiplicidade de leituras e, conseqüentemente, de interpretações e sentidos que são constituídos em torno de um mesmo tema. Conforme afirma, os documentos elaborados no final de cada evento têm uma importância decisiva para a Igreja no continente e, em conseqüência, para as mulheres nela situadas. Sobre o documento de Medellín, discordando das colocações de Ana Maria Tepedino, esta teóloga buscou analisá-lo dando relevância aos eixos que deram lugar ao desenvolvimento de uma linha de reflexão cujo ponto de partida são as experiências das mulheres. Centrou-se naquilo que denomina “núcleos libertadores”, deixando de ater-se à “linguagem androcêntrica e sexista” do documento. A tese desta autora é a de que, embora Medellín só tenha feito referência às mulheres em duas ocasiões, nesta Conferência podem ser encontrados, latentes, os eixos que foram incorporados pela reflexão teológica e pastoral das mulheres latino-americanas. Um outro fator importante por ela citado: em Medellín a Teologia da Libertação encontrou expressão formal e “foi sob o seu marco que as mulheres latino-americanas começaram a participar como agentes do trabalho teológico”. Contudo, embora exponha os pontos acima, em sua análise não deixa de afirmar que a Igreja institucional não promoveu – e muitas vezes até impediu – a incursão das mulheres na teologia.²¹⁶

²¹⁴ BOFF, Clodovis. **A originalidade da história de Medellín**. Disponível em: <<http://www.sedos.org/spanish/boff.html>>. Acesso em: 15 out. 2005.

²¹⁵ CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **A evangelização no presente e no futuro da América Latina**. Puebla: Conclusões. Texto oficial da CNBB. LIBÂNEO, J. B. (Apresentação didática). São Paulo: Loyola, 1979, p. 257-259. Apud CARVALHO, M. M. de. Op. Cit., 2003 p. 92-93.

²¹⁶ AQUINO, M. P. Op. Cit., p. 65-66, 68-70, 75.

Sobre Puebla, Maria Pilar Aquino afirma que seus parâmetros continuaram “androcêntricos”, contendo uma “linguagem sexista”. Contudo, há, como indica, duas leituras que podem ser feitas sobre este evento: primeiro, uma leitura que expõe o seu caráter includente, unitário e igualitário; segundo, uma leitura que privilegia uma “tradição subordinacionista”, prejudicial às mulheres. Desta forma, pode ser observado em Puebla o reconhecimento das mulheres na sua dupla condição de “oprimida e marginalizada”, em especial as indígenas, negras ou mestiças.²¹⁷ Em nota, a autora destaca que, nesta Conferência, o reconhecimento da dupla opressão da mulher latino-americana por parte dos bispos não se produziu por um movimento espontâneo, mas sim ele “É fruto do esforço realizado pelas mulheres e alguns teólogos sensíveis a essa situação, que trabalharam incansavelmente durante a celebração do evento”. Para finalizar, expõe que Puebla reconhece algumas situações de opressão sofridas pelas mulheres, bem como sua plena dignidade. Entretanto não deixa de destacar o seu papel fundamental como “mãe, defensora da vida e educadora do lar” – o que perpetua o modelo patriarcal que lhes confere o estatuto de esposas e mães.²¹⁸

Na mesma ocasião deste evento, foi criada, pela “Coordenação de Iniciativas para o Desenvolvimento da América Latina” (CIDHAL), a Organização “Mulheres para o Diálogo”, que se propunha a fazer ouvir a voz das mulheres na Igreja e a desenvolver uma teologia feminista na América Latina. Ainda nesta época, em 1979, o Conselho Mundial de Igrejas (CMI)²¹⁹, através da Comissão de Fé e Ordem, iniciou um projeto de

²¹⁷ Idem, p. 78

²¹⁸ Entrevista a Gustavo Gutiérrez. In: TAMEZ, Elza. **Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer**. San José. Costa Rica: Ed. DEI, 1988. Apud AQUINO, M. P. Op. Cit., p. 80 (nota nº 74). Sobre Puebla, a Revista Eclesiástica Brasileira apresentou um artigo que se refere ao documento procedente deste evento. No artigo são abordadas questões como a “coisificação da mulher pela tradição”, a sua exploração pelo sistema capitalista, fazendo referência ao Brasil e propondo algumas sugestões para as práticas pastorais, como: despertar na “mulher oprimida” uma consciência crítica, inclusive com relação à imagem tradicional da família e do matrimônio (o que não traz nada de novo com relação à forma como a Igreja trata tais temas); estimular sua participação em “movimentos feministas de estilos populares e não-pequeno burguês”, afirmando que o primeiro procurava promover a ordem e a justiça social em prol das mulheres, enquanto os movimentos “pequeno-burgueses” mantêm o estilo capitalista inalterado, preocupando-se somente com os “problemas imediatos da mulher”; a “desideologização da imagem da Virgem”, reconhecendo em Maria não a imagem da mulher oculta e submissa, mas da mulher forte, entre outras práticas. SANTOS, Pe Benedito Beni dos. Libertação da mulher e fé. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis/RJ, vol. 40, fasc. 160, dez. 1980, p. 735-744

²¹⁹ “O Conselho Mundial de Igrejas (CMI) é a maior e mais representativa das muitas expressões organizadas do moderno Movimento Ecumênico, cujo objetivo é a unidade dos cristãos. A CMI agrupa mais de 340 Igrejas, denominações e comunidades de igrejas em mais de 100 países que representam 400 milhões de cristãos. [...] Embora a maioria das igrejas fundadoras do CMI fossem européias e norte-americanas, hoje a maior parte está na África, Ásia, Caribe, América Latina, Oriente Médio e no Pacífico. Para suas igrejas-membro, o CMI é um espaço insubstituível no qual podem refletir, dialogar, orar e trabalhar juntas, interpelar-se e apoiar-se mutuamente, compartilhar e debater entre si. [...] O moderno

estudo intitulado “Comissão de mulheres e homens na Igreja”, que realizou, em 1981, um encontro em San José, Costa Rica. Dois anos depois, em 1983, foi realizado, em San Antonio, Texas (EUA), o IX Simpósio Internacional do Centro de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA)²²⁰, simpósio este coordenado por Ana Maria Bidegain e que teve como tema “A história da mulher pobre na história da América Latina”.²²¹

Além dos eventos que possibilitaram o intercâmbio de informações e idéias entre as teólogas, o campo teológico-feminista no continente contou com outras ferramentas de legitimação. Por exemplo, vale também lembrar que foi no final da década de 1980, mais especificamente em 1989, que surgiu a revista Conciencia Latinoamericana, uma publicação da Oficina Regional da América Latina, realizada pelo grupo “Católicas por el Derecho a Decidir”, como indicado na introdução deste trabalho. Na década seguinte, Ana Maria Tepedino cita a criação, em 1990, da “Associação de Teólogas e Pastoras da América Latina e do Caribe”, com sede em Costa Rica, com o objetivo de realizar encontros, seminários e cursos por todo o continente. Em 1992, foi criada por algumas teólogas do “Centro Ecumênico Diego de Medellín”, em Santiago, no Chile, a revista Con-spirando.²²² As teólogas que criaram esta revista já haviam organizado um

Movimento Ecumênico foi iniciado no final do século XIX e início do século XX. [...] Ao final da década de 1920 haviam surgido vários movimentos pioneiros em favor da unidade das igrejas no mundo. Em 1937 alguns líderes eclesiais decidiram constituir um Conselho Mundial de Igrejas [porém essa iniciativa foi prorrogada devido à Segunda Guerra] e, em agosto de 1948, reuniram-se, em Amsterdã, representantes de 147 igrejas para fundar o CMI”. Ver: CONSEJO Mundial de Iglesias. **¿Quiénes somos?** Disponível em: <<http://www.wcc-coe.org/wcc/who/index-s.html>> . Acesso em: 4 maio 2005. Uma observação: a Igreja Católica recusou-se a fazer parte deste Conselho.

²²⁰ A Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina (CEHILA) é fruto do movimento de renovação do cristianismo latino-americano, que teve início nos anos 1960 e 1970. Em 1972, o Instituto Pastoral Latino-americano (IPLA) do Conselho Episcopal Latino-americano (CELAM) promoveu a organização da CEHILA, que adquiriu, em 1973, a fisionomia de uma instituição de direito civil, cientificamente autônoma e independente, que trabalha em colaboração com outras instituições acadêmicas e de pesquisas, assim como com as igrejas católica e protestante na América Latina e no Caribe. A CEHILA promove estudos sobre a História da Igreja na ótica dos pobres e dos excluídos, através do seu compromisso ecumênico e de uma perspectiva latino-americana e popular, por meio de obras de conjunto, em diferentes níveis e para diferentes públicos: o acadêmico-científico, a pastoral e o popular. Para isso, utilizam-se diferentes meios de expressão, como livros, folhetos, boletins, material audiovisual, cursos, simpósios e conferências. Ver: HISTORIA de CEHILA. Disponível em: <<http://www.cehila.org/detalhe.aspx?A=11&C=107>> . Acesso em: 01 ago. 2005. Há também o CEHILA-Brasil. Ver: <<http://www.cehila-brasil.org.br/Default.aspx>>

²²¹ TEPEDINO, A. M. Op. Cit., p. 198-199

²²² A revista Con-spirando - Revista Latinoamericana de Ecofeminismo, Espiritualidad - teve sua primeira publicação em 08 de março em 1982. “Desde então, as temáticas abordadas na revista têm estado em íntima relação aos interesses expressos tanto pelas leitoras, como com as motivações da equipe editorial. A autonomia no tratamento dado aos temas, o posicionamento a partir da América Latina, o conhecimento das raízes indígenas, a ênfase no feminismo e a preocupação pelo meio ambiente, tanto em nível local como global, têm sido as suas principais preocupações”. Até o momento foram publicados 49 números da

programa de “Teologia desde la mujer”, cujo objetivo era “assumir alguns desafios que a emergência dos movimentos de libertação da mulher apresentava para a fé cristã”. Este programa realizou semanas teológicas. Em 1991, promoveu o I Seminário Teológico com o título “Hacia una teologia feminista em América Latina”, que foi assessorado pela teóloga Mary Hunt. Nesse mesmo ano, houve a II Semana Teológica, com o tema “Mujeres haciendo teología: mujeres transformando el mundo”. A III Semana Teológica aconteceu em 1993, com o tema “Mujeres haciendo teologia: construyendo nuestras teologías feministas”, cuja assessora foi a teóloga Ivone Gebara. Na Costa Rica, em 1994, ocorreu o Primeiro Encontro de Professoras de Teologia, um evento do qual participaram 25 professoras de 15 países e cuja finalidade era trocar experiências sobre o ensino teológico de nível universitário. No mesmo local e ano, houve um encontro que contou com a presença de 45 mulheres da África, Ásia, América Latina, Estados Unidos e Europa.²²³

Enfim, se os percursos da constituição do campo “teologia feminista” na América Latina guardam algumas semelhanças com relação ao percurso de outros continentes, como a elaboração de eventos, a criação de espaços de publicações e debates sobre o tema, por outro lado, tais percursos são marcados pelas particularidades do contexto no qual as reflexões teológicas feministas foram deflagradas. Estas particularidades são constantemente retomadas quando é feita uma abordagem sobre o tema. E é nesse contexto que também se insere a “teologia na perspectiva das mulheres” no Brasil, como será exposto a seguir.

1.3 A elaboração teológica das mulheres no Brasil: “teologia no feminino plural”*

Alguns escritos que dão conta da história do campo teológico-feminista, como revista, que atualmente tem três edições por ano, com uma tiragem de 700 exemplares. Ver: Conspirando. Disponível em: <<http://www.conspirando.cl>>. Acesso em: 01 ago. de 2005.

²²³ TEPEDINO, A. M. Op. Cit., 1996, p. 211-213, 216-217

* Termo utilizado pela teóloga Tereza Cavalcanti em artigo publicado na revista Perspectiva Teológica, no qual faz uma análise dos debates propostos no “II Encontro Nacional de Teologia na perspectiva da mulher”. Ver: CAVALCANTI, Tereza. Produzindo teologia no feminino plural. A propósito do II Encontro Nacional de Teologia na perspectiva da mulher. Perspectiva Teológica, ano XX, nº 52, set./dez. 1988, p. 359-370.

tem sido observado até o momento, buscou principalmente construir e reconstruir uma memória sobre o tema; uma memória que dá visibilidade a datas, eventos, sujeitos, embates, todos resguardados do esquecimento e lembrados como partes essenciais dessa história. E as variações na historicidade dada a este campo podem ser pensadas também através de alguns prismas possibilitados pelas reflexões sobre a memória. Por exemplo, de acordo com Maurice Halbwachs, a memória dos indivíduos é um processo coletivo, estando inserida nas suas relações com os diversos grupos que os rodeiam. Desta forma, o ato de lembrar não é um ato de trazer o passado em sua pureza e integridade, mas sim refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado. Ou seja, o que regula a atividade mnêmica é o lugar que ocupa o sujeito que a exerce, portanto, seus interesses, seus desejos, suas experiências e as de seu grupo²²⁴.

No Brasil, assim como nos demais países da América Latina, a história da teologia feminista, ou do campo “teologia feminista”, também é narrada com base na ênfase em suas singularidades, singularidades estas que são o resultado não apenas do contexto social e eclesial no qual essa história se constitui, mas também resultam da forma como ela é transportada pelo exercício da memória, que, por sua vez, deve levar em conta aquele que rememora: um sujeito de desejos e um sujeito que pretende construir um “discurso de verdade”, o que pode ser compreendido como uma estratégia de estruturação e manutenção deste campo.

A leitura do surgimento do campo teológico-feminista e do seu percurso no Brasil, percurso que, segundo a grande parte dos textos pesquisados, inicia-se na década de 1980, demonstra a sua relação com a Teologia da Libertação e com as CEBs, a exemplo de outros países latino-americanos. Ou, melhor dizendo, demonstra um percurso de lutas no qual houve, por parte das mulheres que se constituíram como sujeitos do fazer teológico, primeiro uma inserção no espaço da Teologia da Libertação e depois uma apropriação de seus discursos; segundo, uma ruptura em relação a esses mesmos discursos, construindo um outro, diferenciado, uma fala própria, no interior da qual a “questão da mulher” e seu papel na sociedade e na Igreja tornou-se o tema principal.

Também há que se pensar que se a Teologia da Libertação representou uma

²²⁴ HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990. Apud CARVALHO, M. M. de. Op. Cit., 2004, p. 175-178.

“ruptura com a teologia tradicional” (e “supostamente universal”), na medida em que levantou a questão da “valorização metodológica da realidade”, a teologia feminista, que teve seu arcabouço no interior dos discursos teológicos da libertação, marca uma outra ruptura, desta vez com relação a estes discursos. Para entender isso é interessante destacar o caráter da Teologia da Libertação, que, de acordo com Maria José F. Rosado Nunes, surgiu no contexto de uma Igreja que desejava inovar em suas práticas pastorais, colocando-se politicamente contra o regime militar e aliando-se, ao menos parcialmente, a setores da sociedade favoráveis a mudanças. Contudo, no Brasil, tanto ela quanto as CEBs, às quais seus discursos deram legitimidade, não se constituíram em oposição à hierarquia, mas sim em consonância com ela, o que, é bom destacar, não exclui alguns conflitos, como enfatiza a socióloga. A maioria dos teólogos era membro do clero, o que fez com que as “críticas às estruturas patriarcais” fossem minimizadas ou mesmo descartadas, já que não eram convenientes aos arranjos institucionais internos²²⁵. E continua:

Por razões que não são difíceis de avaliar, a hierarquia reage muito fortemente aos questionamentos relativos à estrutura eclesial e ao seu funcionamento. O discurso em torno dos pobres foi parcialmente assimilado pela instituição e mesmo incorporado ao discurso oficial, ainda que com interpretação muitas vezes diversa da dos teólogos da libertação. Enquanto que proposições teóricas e práticas em termos de mudanças ao nível organizacional mostraram-se inaceitáveis²²⁶.

Como o discurso teológico elaborado por mulheres pressupõe a crítica das “estruturas patriarcais” não só das sociedades, mas também das Igrejas, ele teve que ser construído para além dos parâmetros da Teologia da Libertação. Este foi o ponto de partida, porém, num momento posterior, as mulheres perceberam ser necessário construir um “método próprio”, onde elas não aparecessem apenas no interior das categorias “povo” ou “pobres”.²²⁷

No tocante à Teologia da Libertação, há uma edição da revista feminista Mulherio, datada de 1984, que trata do assunto, apontando-o já na capa, que traz os dizeres “A mulher na Teologia da Libertação. Entre o altar e a zona”. O assunto surge

²²⁵ ROSADO NUNES, M. J. Op. Cit, 2000, p. 35

²²⁶ Idem, p. 40

²²⁷ Id. p. 29

na revista relacionando temas como Igreja/prostituição, ordenação de mulheres, divórcio, aborto, meios contraceptivos etc, que são levantados em um artigo e em duas entrevistas – uma com Frei Beto (que falou em nome de Leonardo Boff, já que este encontrava-se viajando) e com diversas mulheres que abordaram especificamente a prostituição e a Pastoral da Mulher Marginalizada.²²⁸

O artigo ao qual me refiro acima, intitulado “Padres de saia”, é introduzido com uma referência ao teólogo Leonardo Boff e ao seu livro, “O rosto materno de Deus”, no qual fala sobre o “feminino” como um “caminho alternativo” para a civilização, possibilitando um outro tipo de relações, mais fraternas, ternas e solidárias. Inês de Castilho, autora do artigo, indica a posição contrária de Joseph Ratzinger - na época cardeal e prefeito da Santa Congregação para a Doutrina da Fé (ex-Santo Ofício) - sobre a ordenação de mulheres, postura que era contestada por Leonardo Boff, para quem os argumentos utilizados para afirmar a não-ordenação eram discriminatórios.²²⁹ Na entrevista com Frei Beto, ele assevera que a Teologia da Libertação preocupava-se em “resgatar o feminino”, enfatizando que o culto à Maria era “fator de redução na submissão de mulheres”, as quais, através deste culto, deixaram de se considerar imperfeitas em relação aos homens. Perguntado sobre o impacto do feminismo na Teologia da Libertação, responde que houve sim um impacto (citando “O rosto materno de Deus”), embora ainda permanecesse uma grande defasagem entre os discursos sobre os direitos das mulheres e a situação concreta em que estas se encontravam na hierarquia da Igreja. Inquirido sobre as CEBs, Frei Beto diz que este era “o único lugar na Igreja” onde homens e mulheres tinham o mesmo direito. Contudo, destaca que quando falava de “homens” referia-se aos leigos e não aos sacerdotes - estes se mantinham, mesmo que isso não tenha sido claramente expresso pelo religioso, em uma posição hierárquica superior.²³⁰

Vale relembrar que as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) são mencionadas como um espaço importante para o surgimento do debate sobre “a realidade das

²²⁸Sobre a Pastoral da Mulher Marginalizada, em um artigo do Mulherio, datado de 1985, as Irmãs Eliene e Zulma são citadas como exemplos de “novas religiosas”, em especial pelo trabalho missionário que desenvolviam com as prostitutas do Brás, bairro de São Paulo. De acordo com a Irmã Eliene, a Pastoral da Mulher Marginalizada deveria ser chamada de “Pastoral da Mulher”, pois, como afirma, “toda mulher já é marginalizada”. Ver: LEON, Ethel. As novas freiras: da catequese à política com prostitutas. Mulherio, São Paulo, ano V, nº 21, abr./maio/jun. 1985, p. 6-7

²²⁹CASTILHO, Inês. Padres de saia. Mulherio, São Paulo, ano IV, nº 18., set./out. 1984, p. 10. Flúvia Rosenberg foi colaboradora neste artigo.

²³⁰ FREI Beto: o machismo em questão. Mulherio, São Paulo, ano IV, nº 18. set./out. 1984, p. 11,13.

mulheres”. O discurso da Teologia da Libertação e a prática das Comunidades de Base sinalizaram, entre outras questões, para a possibilidade do questionamento das rígidas relações clero/laicato predominantes na instituição. Além disso, as CEBs possibilitaram às mulheres pobres uma participação ativa nas comunidades, muitas vezes intermediando a ligação destas com a hierarquia da Igreja, participando de reuniões em nível diocesano e nacional, bem como promovendo eventos de caráter reivindicatórios, como passeatas de apoio a greves ou de denúncia contra as atitudes arbitrárias do regime militar. Porém, levadas pela ação de grupos feministas, algumas líderes das CEBs, de acordo com Maria José F. Rosado Nunes, constituíram uma associação de mulheres independente da Igreja. Conforme afirma,

A criação deste outro espaço – a associação autônoma que elas constituíram – é justificada por suas fundadoras por sua necessidade de terem um espaço em que pudessem discutir “*os nossos problemas, como mulheres*”, como elas mesmas dizem. Elas controlam esse espaço, discutindo qual será a ação do grupo do bairro, buscando financiamento para fazer funcionar o grupo e administrando as poucas verbas recebidas. Enfim, elas escolhem os assuntos sobre os quais desejam discutir. Desta forma, tratam questões como aborto, sexualidade, lesbianismo, problemas de autoritarismo do clero, problemas postos pelo celibato dos padres, homossexualismo, violência contra as mulheres. Em outras palavras, tratam de assuntos proibidos ou, pelo menos, silenciados no espaço das comunidades²³¹.

A criação de grupos autônomos de mulheres, o que marca uma ruptura com relação às CEBs, demonstra que este espaço, controlado pelo clero, também lhes impunha limites. Ou seja, a inserção das mulheres nas Comunidades de Base não significou, como Maria José F. Rosado Nunes expõe, algumas garantias e ganhos para elas; da mesma forma não representou o seu acesso aos espaços institucionais de poder. Com relação à discussão dos “nossos problemas, como mulheres”, foi necessário abrir outros espaços, distantes do controle do clero.²³² Ainda no que diz respeito às CEBs, no ano 1984, em entrevista concedida a Zaíra Ary, o teólogo Eduardo Hoornaert fez a seguinte colocação a respeito da Teologia da Libertação e a questão da sexualidade (um ponto que foi pauta dos debates feministas, incluindo temas como corpo, aborto, contracepção, entre outros): “Com relação à sexualidade, a Teologia da Libertação está no ponto zero.

²³¹ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 1996, p. 62-63

²³² ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 1998, p. 37-38.

Ainda não parece ter percebido a relevância da questão. Ela interpretou a libertação de uma maneira socioeconômica e política [...]”.²³³

Enfim, esses pontos demonstram a existência de embates, de apropriações, de releituras, de táticas por parte das mulheres num processo que, antes de tudo, buscou delinear um campo, novos sujeitos e identidades. No encontro com as idéias feministas passa a ocorrer um deslocamento básico: das reivindicações relativas aos direitos sociais àquelas relativas aos seus direitos individuais, “como mulheres”. Surgem, então, outras falas relativas não somente à pobreza, à exclusão social, mas também ao direito sobre seus corpos, à sua autonomia.²³⁴ E é nesse contexto que emerge o campo “teologia feminista” no país.

Porém, é necessário destacar, o surgimento dos debates em torno das mulheres e sua relação com o contexto eclesiástico tem outras temporalidades. É o que indica o artigo da teóloga Delir Brunelli, “Alguns marcos e poucas setas. A questão do gênero nas publicações da CRB”, que analisa a emergência das questões de gênero nas publicações da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB). Seu artigo demarca um outro momento - pelo menos nas páginas das referidas publicações e, em consequência, no espaço religioso - em que a tematização sobre as mulheres foi deflagrada, em especial com a divulgação de artigos por elas escritos. Por exemplo, esta teóloga cita o ano de 1963 como sendo o momento em que foi veiculado um artigo cujo autor discorre sobre a missão das religiosas, mencionando passos decisivos das mulheres na sociedade e conclamando as religiosas a adaptarem seu apostolado às novas exigências do contexto histórico que lhes era apresentado. Depois da publicação deste artigo, essa reflexão passou a ter mais visibilidade e espaço, surgindo artigos não somente escritos pelas religiosas, mas também por mulheres leigas, cuja tônica era o convite ao diálogo

²³³ARY, Zaíra. **Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult. 2000, p.55. Apud CARVALHO, M. M de. Op. Cit., 2003, p. 129, nota nº 377.

²³⁴ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 1996. p. 63-64. Essa autora também afirma que nos Clubes de Mães, em que pese seu papel na mobilização das mulheres em prol das lutas sociais na década de 1970, as atividades realizadas eram os trabalhos manuais, como bordado, culinária. As discussões ali realizadas giravam em torno de seus problemas como mães e esposas. Idem, p. 63. Céli R. J. Pinto cita Clubes de Mães como um dos movimentos organizados que, nas décadas de 1960 e 1970, não colocavam em xeque a “condição de opressão da mulher”, como era o caso do feminismo. As mulheres envolvidas com este movimento (assim como os movimentos contra a carestia e pela anistia etc) reivindicavam a intervenção no mundo público, porém sempre a partir da sua condição de donas-de-casa, esposas e mães. Ou seja, elas não lutavam, como afirma Céli Regina, pela mudança nos papéis a elas atribuídos. Ver: PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003, p. 43-44

com o mundo, à adaptação aos “novos tempos” e à descoberta do papel e do lugar da mulher religiosa no mundo.²³⁵

Durante o ano de 1973, conforme Delir Brunelli, a CRB, em conjunto com a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), realizou um amplo debate com a temática “Papel da Mulher na Sociedade, na Igreja e na Vida Religiosa”. Do documento final do referido evento constavam três pontos: a Igreja e a promoção da mulher na sociedade, a concepção cristã da mulher e a co-responsabilidade do homem e da mulher na Igreja. No ano seguinte, um artigo aborda o tema “libertação da mulher”, falando sobre os movimentos feministas e de mulheres no mundo e sua repercussão na América Latina.²³⁶ No entanto, a autora deixa claro que o assunto, naquele momento, não encontrou ressonância na CRB, sendo retomado apenas dois anos depois, passando, a partir disso, por um momento de recrudescimento, que só acabaria na década de 1980, quando então o debate é assumido pela CRB, tanto em suas programações como em suas publicações.²³⁷

Enfim, o que a teóloga citada acima expõe é a emergência de um falar da/sobre

²³⁵ BRUNELLI, Delir. **Alguns marcos e poucas setas**. A questão do gênero nas publicações da CRB. [sem número de páginas]. Em: **Re: Novas questões** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 04 maio 2005. Texto publicado em EQUIPE DE Reflexão Teológica da CRB. **Caminhos de Vida**. A reflexão teológica na trajetória da CRB. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 209-218

²³⁶ Pesquisando a revista Convergência percebi que, no ano 1974, foram publicados diversos artigos que têm como tema “mulher”, “mulheres”, relacionando-o à Igreja. Ver: BOFF, Leonardo. O sacerdócio da mulher. Convergência, vol. 7, n. 65/66, jan./fev. 1974, p. 663-687; LEITE, Inês P. A mulher nos órgãos administrativos da Igreja. Convergência, vol. 7, n. 65/66, jan./fev. 1974, p. 688-699; VILLELA, Judith J. A mulher na sociedade e na Igreja. Convergência, vol. 7, n. 67, mar. 1974, p. 724-743; BRACCINI, Marta Maria. Promover a mulher. Convergência, vol. 7, n. 68, abr. 1974, p. 785-797; O PAPEL da mulher na Igreja e na sociedade. Convergência, vol. 7, n. 75, nov. 1974, p. 1203-1206; ANTONIAZZI, Alberto. Participação e responsabilidade da mulher na Igreja. Convergência, vol. 7, n. 71/72, jul./ago. 1974, p. 1003-1018, só para citar alguns exemplos.

²³⁷ BRUNELLI, Delir. **Alguns marcos e poucas setas**. A questão do gênero nas publicações da CRB. [sem número de páginas]. Em: **Re: Novas questões** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 04 maio 2005. Texto publicado em EQUIPE DE Reflexão Teológica da CRB. **Caminhos de Vida**. A reflexão teológica na trajetória da CRB. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 209-218. A afirmação desta teóloga é confirmada quando se observa o aumento no número de artigos sobre o assunto. Só a título de exemplo do que foi publicado nos anos 1990, podem ser citados: FREITAS, Maria Carmelita. Potencial profético da mulher latino-americana na Igreja e na sociedade e na Igreja. Convergência, vol. 25, n. 230, mar. 1990, p. 95-105; ROY, Ana. Terra e mulher: tal mãe tal filha. Convergência, vol. 25, n. 237, nov. 1990, p. 550-559; MUELLER, Maria Sônia. A mulher: de Medellín a Santo Domingo. Convergência, vol. 28, 1993, pp 396-410; BARBOZA, Rosa M. A mulher na teologia. Convergência, vol. 30, 1995, p. 117-135; BARBOZA, Rosa M. A mulher, um lugar teológico. Convergência, vol. 32, 1995, p. 588-604; BRUNELLI, Delir. Mulheres consagradas e questão de gênero. Convergência, vol. 31, n. 289, 1996, p. 53-68; PINTO, Maria Conceição C. A participação política da mulher como questão teológica. Convergência, vol. 31, n. 292, maio 1996, p. 230-237; ROY, Ana. Das fontes à fonte ou a experiência da paternidade de Deus na ótica da mulher. Convergência, vol. 34, n. 323, jun. 1999, p. 286-291, entre outros.

as mulheres, embora esse falar seja específico, inserido no contexto de uma publicação religiosa e, portanto, certamente obedecendo as suas normas editoriais. Porém, tais artigos não deixam de marcar um outro olhar lançado às mulheres - religiosas ou não - e à sua situação no contexto sociocultural e eclesiástico da época, fazendo parte também da constituição do campo teológico-feminista.

Além do vínculo com a prática cotidiana das mulheres de setores populares, um outro ponto que caracteriza o referido campo no Brasil, bem como nos demais locais anteriormente citados, é a constituição de espaços de reuniões e discussões entre as teólogas. Pode ser citado, por exemplo, o I Encontro Nacional sobre a produção teológica feminina nas Igrejas Cristãs, ocorrido em 1985 e realizado em Petrópolis/RJ. Também, posteriormente, houve a conquista de espaços institucionais, multiplicando-se os centros de estudos e núcleos nas faculdades de teologia e nas universidades. Maria José F. Rosado Nunes cita a constituição, no início da década de 1990, de uma cátedra feminista no Instituto Metodista de Ensino Superior (IMES), em São Bernardo do Campo, São Paulo.²³⁸ Baseada em Albertina de Oliveira Costa e Eva Blay, afirma que:

A formação desses grupos inscreve-se no contexto da luta das mulheres para terem reconhecido o seu direito de acesso pleno a todas as áreas de conhecimento e à elaboração do pensamento. Trata-se de uma conquista política importante, que não se restringe à área de Teologia. Em todo o país, inúmeros núcleos universitários de estudos “sobre mulher” foram criados nos últimos anos²³⁹.

Retomando o já mencionado encontro de Petrópolis/RJ, em 1985, há sobre ele um artigo de autoria de Ana Maria Tepedino, publicado, no mesmo ano, na revista Perspectiva Teológica. Esse evento contou com a participação de católicas e protestantes de diversas denominações, vindas de diversas regiões do país. Ao todo, de acordo com esta autora, foram 34 participantes, das quais 30 católicas (1 do Acre, 4 da Bahia, 1 do Espírito Santo, 12 do Rio de Janeiro, 6 de São Paulo, 1 de Santa Catarina, 5 do Rio Grande do Sul) e 4 protestantes, sendo uma pastora metodista, uma luterana, uma presbiteriana e uma pentecostal. O artigo dá relevo ao fato da “mulher” estar “desconhecendo seu lugar” (um lugar subalterno que lhe fora outorgado pelos homens)

²³⁸ Idem, p. 29-30. De acordo com Maria José F. Rosado Nunes, essa cátedra surgiu no início da década de 1990. Ela foi a primeira a ocupá-la, o que o fez durante 10 anos. Atualmente, conforme informações suas, quem a coordena é a Prof. Dra. Sandra Duarte. ROSADO NUNES, Maria. José F. **Suas Perguntas** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 18 mar. 2005.

²³⁹ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 2000, p. 30

e, entre outras coisas, estar descobrindo uma nova forma de fazer teologia, conquistando novos espaços e questionando as estruturas autoritárias da Igreja.²⁴⁰

Interessante observar que tal encontro teve um espaço na revista Mulherio do mesmo ano. O artigo “Feminilidade das religiosas descoberta” indica, entre outras questões, que as religiosas que dele participaram haviam constatado a contradição entre a grande participação das mulheres na base da Igreja e a sua exclusão de instâncias de decisão. A revista aproveitou para enfatizar o fato da Teologia da Libertação não ter desenvolvido reflexões suficientes sobre a ética sexual, dentre outros assuntos próprios da pauta feminista.²⁴¹

Uma das organizadoras deste I Encontro foi Maria José F. Rosado Nunes que, através de informação via correio eletrônico, informou-me que havia participado de uma reunião na Colômbia, da qual fez parte um pequeno grupo de teólogas latino-americanas e que havia sido organizada pela ASETT, sendo coordenada pela teóloga Elza Tamez. Nessa reunião, conforme suas palavras, decidiram fazer

[...] um encontro latino-americano, que reunisse as teólogas do continente. A idéia era pedir, em cada país, que algumas das teólogas escrevessem um artigo, um *paper* para apresentar na reunião. Mas eu optei por tentar fazer um encontro nacional de teólogas. Isso nunca havia acontecido no Brasil: uma reunião de teólogas. Eu achava que deveríamos construir um processo coletivo de elaboração teológica das mulheres. E que isso era politicamente importante, para fortalecê-las, e permitir a crítica da instituição, do ponto de vista das mulheres. Algumas delas ainda estavam fazendo seus estudos na Faculdade. Mas eu acreditava que a elaboração teológica das mulheres só teria um caráter realmente feminista, só seria um pensamento livre, se, de alguma forma, se “libertasse” da necessidade do aval dos teólogos. Ainda que eles fossem nossos amigos e companheiros em nossos engajamentos nos movimentos sociais, nas pastorais sociais das Igrejas, no que denominávamos à época a “luta por justiça social”, considerava necessário ter um espaço em que a palavra “corresse mais solta”, sem “os professores” por perto. Para mim, havia, assim, um claro objetivo político: criar um espaço em que as teólogas pudessem discutir, propor novas elaborações teológicas, sem a “tutela” dos teólogos. Nessa época, em toda a AL, mas especialmente no Brasil, os teólogos, por causa da Teologia da Libertação, de suas posições políticas consideradas avançadas, “progressistas”, alinhadas com o pensamento de esquerda, e, de novo, especialmente no caso do

²⁴⁰ TEPEDINO, Ana Maria. A mulher: aquela que começa a “desconhecer o seu lugar”. Comunicado do Encontro sobre a Questão da Mulher nas Igrejas Cristãs. Perspectiva Teológica, ano XVII, nº 17, set./dez. 1985, p. 375-379

²⁴¹ FEMINILIDADE das religiosas descoberta. Mulherio, São Paulo, ano V, nº 22, jul./ago./set. 1985, p. 6-7

Brasil, contra o regime militar e a favor de processos democráticos, tinham um enorme prestígio. Tinham grande legitimidade social e política. Era muito difícil que as teólogas tivessem um lugar próprio, um “brilho” próprio. Haviam sido formadas por eles, nas Faculdades de Teologia e estavam sempre à sombra deles. Por isso, considerávamos fundamental criar um espaço que fosse só delas, em que pudessem expressar-se de maneira livre e independente. Houve, claro, a clássica discussão: Isso não seria “machismo ao contrário?” (Isso de ter apenas mulheres no encontro) Ou uma atitude feminista “radical”, etc. Mas, ao final, decidimos que estaríamos “entre nós”, sem a presença de teólogos. Ao final desse encontro que, creio, reuniu umas 30 mulheres, uma pastora protestante ordenada, celebrou a Santa Ceia – o que nós, católic@s chamamos Missa. E todas participamos da comunhão, normalmente. Isso causou confusão, fora do grupo. Um padre chamou a atenção de uma das teólogas, depois do encontro, dizendo-lhe que, como católica, não poderia ter participado de uma celebração presidida por uma mulher e comungar das mãos dela²⁴². (grifos meus)

Um ponto relevante que emerge das colocações desta socióloga, e que se sobressai quando da leitura dos eventos realizados sobre a “teologia na ótica das mulheres”, não apenas no Brasil, mas em outros países, seja da América Latina, Europa, Estados Unidos ou África, diz respeito à necessidade de criação de “espaços de mulheres”, onde não somente elas tivessem voz, mas também partilhassem com outras, “iguais”, os seus questionamentos. A sua fala exemplifica a forma como muitas vezes foram tratados os encontros de mulheres, em especial os que tematizavam a relação teologia/mulheres/feminismo. Ou seja, nas narrativas sobre os encontros fica evidente a questão da irmandade, da força “das que são iguais”, de um elo em comum, que as uniria em uma rede de apoio mútuo, nutrindo laços e fazendo com que se valorizassem a partir de suas experiências especificamente femininas. Essa observação me remete mais uma vez ao mito de Lilith, ou seja, ao momento em ela e Eva encontraram um espaço “fora do paraíso” e ali passaram a estabelecer um diálogo, expressando-se sobre si mesmas sem a presença de Deus e Adão. O mito, por sua vez, aponta uma discussão importante, realizada por Elizabeth Fox-Genovese: a sororidade, a irmandade. Também esta questão pode ser observada através de sua relação com o percurso do movimento feminista no país, em especial aos “grupos de conscientização” que surgiram na época.

Elizabeth Fox-Genovese aponta uma particularidade que, desde o final da década

²⁴² ROSADO NUNES, Maria Jose F. **Suas Respostas** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 18 mar. 2005.

de 1960, passou a fazer parte do pensamento da maioria das feministas, ou seja, para que o feminismo frutificasse seria necessário substituir o “modelo masculino do individualismo” pelo “modelo feminino da irmandade de mulheres”. A política das mulheres, dessa forma, deveria substituir a política dos homens como modelo para todos os tipos de relações, o que acabou por gerar a valorização da “reciprocidade” e da “comunidade”. “Por terem compartilhado uma mesma história de repressão e subordinação, presume-se ainda que as mulheres tenham desenvolvido uma tradição da irmandade que oferece ao conjunto da sociedade um modelo de transformação”. Enfim, desde períodos remotos, segundo palavras desta autora, as mulheres têm recorrido à metáfora da irmandade para expressar a qualidade das relações que mantêm entre si e, desta forma, opor resistência à “opressão”. A irmandade seria, então, uma teia de resistência, criando também, a partir dos vínculos específicos que unem as mulheres, espaços de formação e consolidação de identidades. Essa concepção surgiu em um momento anterior, mas foi principalmente nas décadas de 1960 e 1970 que a metáfora foi retomada e sua ressonância ampliada.²⁴³

Sobre a irmandade, discutirei melhor este assunto em especial nos capítulos III e IV, mas por ora desejo destacar a sua importância, em um determinado contexto, como um fator de unificação, de identificação e formação de espaços próprios para que as mulheres tomassem a palavra e compartilhassem suas experiências. A irmandade foi uma estratégia, uma tática. Entretanto, em um momento posterior, como será melhor exposto nos capítulos mais adiante, esse conceito passou a ser questionado.

Ainda sobre os eventos que ocorreram no Brasil, reunindo mulheres cristãs em torno de reflexões sobre a sua presença nas Igrejas, depois do referido encontro de Petrópolis foi a vez da cidade do Rio de Janeiro, que sediou, em 1986, o “II Encontro Teológico sobre a Produção Teológica Feminina nas Igrejas Cristãs”. O evento, que ocorreu entre os dias 29 de maio a 1º de junho, foi promovido pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER)²⁴⁴ e contou, como informa Ana Maria Tepedino, com a participação

²⁴³ FOX-GENOVESE, Elizabeth. Para além da irmandade. *Estudos Feministas*, CIEC/ECO/UFRJ, vol. 0, nº 0/1992, p. 31-33

²⁴⁴ O ISER, que tem sua sede na cidade do Rio de Janeiro, é uma organização não-governamental, sem fins lucrativos, que trabalha pelo fortalecimento da sociedade civil e pela plena cidadania no Brasil, através de projetos de pesquisa, formação e assessoria em quatro áreas temáticas: violência, segurança pública e direitos humanos; meio ambiente e desenvolvimento, religião e sociedade, entre outras. O Instituto foi fundado, em 1970, por teólogos e pesquisadores interessados nas relações entre religiosidade e transformação social. Desde então vem aliando inserção no mundo acadêmico e compromisso social, fazendo também pesquisas e trabalhos de consultoria para a orientação e o acompanhamento de

de 45 pessoas, sendo 29 católicas e 16 protestantes. De acordo ela, na época foi criado um programa no ISER chamado “Mulher e Teologia”. Esta teóloga participou da criação do Programa, cujo objetivo era organizar encontros, servindo também de ponto de referência para o trabalho das teólogas. A constituição de um grupo, como indica, colaborou muito na caminhada da “teologia na perspectiva da mulher”. Além disso, o II Encontro expôs duas questões importantes: a “redescoberta da própria identidade” por parte das mulheres e o fato dele apresentar um crescimento qualitativo, tanto em relação ao I Encontro (Petrópolis) quanto ao encontro de Buenos Aires.²⁴⁵

O II Encontro também repercutiu na revista Perspectiva Teológica, através de um artigo de Maria Clara L. Bingemer. O artigo desta teóloga indica - além das católicas leigas e religiosas e outras mulheres de diversas denominações evangélicas que estiveram presentes no evento - a participação, pela primeira vez, de dois homens, pastores das Igrejas Metodista e Luterana, interessados no tema “teologia feminista” e na história da Igreja “a partir da perspectiva da mulher”. O II Encontro, conforme afirma, foi enriquecido com “um sadio pluralismo de experiências e conteúdos”, já que dele participaram agentes de pastoral que conviviam em meio aos índios, profissionais da área de Psicologia e Pedagogia envolvidos na luta pelos Direitos Humanos, além de professoras de Bíblia, Teologia Sistemática e Teologia Moral. Segundo Maria Clara,

Desde o tempo de preparação do Encontro até a montagem mais imediata nos dias que o antecederam, algo foi se evidenciando e se incorporando de forma crescente. Algo que naqueles dias se afirmou com evidência incontestável: a mulher rompeu o silêncio e começou a falar. E esse *falar* seu não é mais apenas um balbúcio hesitante de quem tece a língua recém-desatada, nem tampouco a catarata verborrágica que deu margem à mentalidade popular que considera a incontinência verbal como uma das características do feminino. Trata-se de um novo *falar*, um outro *falar*, um assumir e tomar a palavra consciente e coerentemente, num discurso articulado e sistematizado.²⁴⁶

Os eventos não pararam por aí. Em 1988, na cidade do Rio de Janeiro, ocorreu o

programas públicos. Entre seus parceiros estão outras ONGs, órgãos públicos, universidades, agências ecumênicas e de desenvolvimento social. Disponível em: <<http://www.iser.org.br>>. Acesso em: 02 de maio 2005.

²⁴⁵ TEPEDINO, A. M. Op. Cit., 1996, p. 202

²⁴⁶ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. E a mulher rompeu o silêncio. A propósito do segundo Encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas cristãs. Perspectiva Teológica, ano XVIII, nº 46, set/dez. 1986, p. 372-373

III Encontro de Mulher e Teologia, cujo tema foi “Mulher, Terra e Teologia”, realizado pelo Programa “Mulher e Teologia” do ISER. Participaram, ao todo, 61 mulheres e 2 homens, sendo 42 católicas, 7 luteranas, 2 metodistas, 2 presbiterianas e 8 pastoras.²⁴⁷ Assim como os demais, esse Encontro também repercutiu na revista Perspectiva Teológica, em artigo da teóloga Tereza Cavalcanti, “Produzindo teologia no feminino plural”. A propósito desse III Encontro Nacional, segundo a teóloga, alguns temas emergiram para a reflexão: a) Relação mulher-homem-terra; b) A mulher e o poder; c) A espiritualidade no conflito; d) A força que move a mulher; e) A comunhão que produz vida.²⁴⁸

No tocante ao referido artigo de Tereza Cavalcanti, gostaria de chamar a atenção para um detalhe: as representações do feminino descritas na sua fala quando trata dos tópicos abordados nesse III Encontro. Embora esse seja um tema a ser tratado em outros capítulos deste trabalho, é interessante observar que a descrição do evento comporta, como ocorre em outros momentos, uma série de representações sobre o “feminino”: as mulheres são citadas como “geradoras de vida”, “nutridorais”, pela sua “relação de intimidade com a Terra”, o seu caráter intuitivo, afetivo, o seu dom de “proximidade” etc. Mesmo quando, em um determinado momento do seu texto, é questionada uma determinada representação de Maria “como mãe e virgem imaculada e perfeita, quase a-sexuada, capaz apenas de dizer sim e obedecer”²⁴⁹, ainda assim seu discurso incorre nas imagens tão divulgadas pela Igreja quando se refere às mulheres, imagens que têm que ser analisadas por um ângulo crítico, já que visa constituir um determinado tipo de subjetividade. Percebe-se que, mesmo tentando romper com um discurso que imputa às mulheres determinadas características e “lugares”, ainda assim há a introjeção de modelos que não são, ou não deveriam ser, compatíveis com a postura crítica que caracteriza o discurso elaborado pela teologia feminista.

Ainda sobre os encontros, em 1989 foi realizado o “I Encontro Nacional de Pastorais”, contando com 40 participantes, especialmente luteranas. No ano seguinte,

²⁴⁷ TEPEDINO, A. M. Op. Cit., 1996, p. 207

²⁴⁸ CAVALCANTI, Tereza M. Produzindo teologia no feminino plural. A propósito do III Encontro Nacional de Teologia na perspectiva da Mulher. Perspectiva Teológica, ano XX, nº 52, set./dez. 1988, p. 359-370.

²⁴⁹ Idem, p. 362-364. A propósito, uma das críticas de diversas cientistas sociais à Teologia da Libertação referia-se justamente à redução das categorias de sexo socialmente construídas (o gênero) a categorias biológicas, com referências à “essência feminina” das mulheres, sua ligação ao diferente, ao misterioso, ao afetivo. Por outro lado, o masculino encontra-se relacionado à razão, ao “discurso competente”. Ver: ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 2000, p. 35-36

houve o “IV Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher”, em Camajar, São Paulo, do qual participaram 68 mulheres, sendo 42 católicas, 10 metodistas, 4 luteranas, 1 presbiteriana, 4 observadoras, 5 colaboradoras e 2 assessoras. O tema discutido foi “Em busca de uma hermenêutica Bíblica e teológica a partir da mulher”.²⁵⁰ No mesmo ano de 1990, como recorda Ana Maria Tepedino, a Campanha da Fraternidade no Brasil teve como tema “Mulher-Homem: imagem de Deus”. Conforme informa, apesar de ter sido bem preparada, a Campanha não teve impacto devido ao fato de ter surgido no contexto do início do governo Collor de Mello, com suas medidas de impacto financeiro, medidas estas que polarizaram a atenção do país.²⁵¹

Em 1992, realizou-se o “V Encontro Nacional de Teologia na Perspectiva da Mulher”, em Belo Horizonte, Minas Gerais. Tal evento foi organizado pelo programa do ISER: “Sofia: Mulher, Teologia e Cidadania”. O tema era “500 anos: Conquista e Resistência” e o encontro teve uma particularidade, qual seja a participação de mulheres filiadas a outras tradições religiosas não-cristãs: candomblés, congados, indígenas e ciganas. Ainda segundo Ana Maria Tepedino, foi nesse ano que iniciou um “interessante diálogo entre as teólogas e as feministas, que até aquele momento se desconheciam”. Tendo como tema os “Direitos reprodutivos e teologia”, foram realizados vários encontros organizados pelo “Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina” (NETMAL), pelo ISER e pelo “Núcleo de Estudos da Mulher” (NEM). Este último, da PUC/Rio, foi o primeiro centro criado na América Latina com a finalidade de reunir documentação e promover pesquisas e cursos sobre “a questão da mulher”.²⁵²

²⁵⁰ Tereza Cavalcanti afirma que o relatório desse encontro foi escrito por ela, intitulando-se “Mulher, Saber e Sabor”. O referido relatório não foi publicado e está mimeografado no ISER, com o qual tentei entrar em contato, através de correspondência eletrônica, sem obter respostas.

²⁵¹ Idem, p. 210-211. Em pesquisa realizada anteriormente, pude observar a repercussão da temática desta Campanha da Fraternidade na revista católica Pastoral de Conjunto, da Arquidiocese de Florianópolis. Na ocasião, a revista fez questão de afirmar que no lema da campanha a palavra “mulher” foi colocada em primeiro lugar com o objetivo proposital de ressaltar o seu esquecimento e sua desvalorização. Esta revista também deu visibilidade a uma série de discursos que visavam enaltecer as mulheres e denunciar a sua discriminação “numa sociedade estruturada segundo uma lógica masculina”, bem como referiu-se a um “clip”, produzido pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), que na época foi veiculado em emissoras de televisão. O interessante é perceber como foi a repercussão deste clip, exposta em uma carta redigida por mulheres do Círculo Bíblico “Senhora do Caminho”, da mesma arquidiocese. A manifestação dessas mulheres caminhou no sentido de criticar, entre outras coisas, a atitude da mulher que fez parte do clip, que, segundo afirmaram, “mais parecia uma feminista fanática do que uma cristã”, já que reivindicava outros espaços para as mulheres que não fosse apenas o espaço da cozinha. Isso demonstra como alguns modelos de “ser mulher”, de “feminilidade” são introjetados por algumas mulheres, em especial os tão decantados pela hierarquia católica ao longo de sua história. CARVALHO, M. M de. Op. Cit., 2003, p. 95-96

²⁵² TEPEDINO, A. M. Op. Cit., 1996, p. 212, notas nº 28 e 29. Uma interessante exposição das relações entre teólogas católicas e os encontros com feministas, em especial os que tratavam sobre direitos

Sobre o NETMAL ele é um grupo de pesquisa sobre gênero e religião, organizado pelas mestrandas e doutorandas da pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Essas alunas fazem parte de diferentes áreas de concentração, como ciências sociais e religião, teologia e história, literatura e sociedade do mundo bíblico, práxis religiosa e sociedade.²⁵³

Como aponta Maria José F. Rosado Nunes, tendo como base Albertina Costa e Eva Blay, a conquista dos espaços institucionais e a multiplicação de centros de estudos e núcleos nas faculdades de teologia insere-se em um contexto de luta das mulheres para terem reconhecido o seu direito de acesso pleno a todas as áreas de conhecimento e elaboração do pensamento. Isso representou uma importante conquista política que não se restringiu apenas à área teológica.²⁵⁴

No ano de 1993, como expõe Ana Maria Tepedino, ocorreu, no Rio de Janeiro, o “II Encontro Latino-Americano de Mulheres Teólogas”, com o patrocínio da ASETT. Nele estiveram presentes 30 teólogas da América Latina e do Caribe, representando 9 países: 10 metodistas, 4 luteranas, 16 católicas. Além disso, participaram do Encontro estudantes que atuavam como observadores. O tema discutido foi “Espiritualidade pela vida: a luta da mulher contra a violência”. Uma questão muito relevante citada por Ana Maria foi a seguinte: no Encontro de Buenos Aires, 8 anos antes, as teólogas

reprodutivos, encontra-se no capítulo IV da dissertação de Fabíola Rohden. Ver: ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do sagrado**. O dilema “igualdade/diferença” na perspectiva de teólogas católicas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995, p. 105-151

²⁵³ Ver: SOUZA, Sandra Duarte de. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 12, Número Especial, set/dez 2004. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v12esp/Duarte>>. Acesso em: 01 ago. 2005. Como informa a autora, este Núcleo, cujas participantes são alunas de Pós-graduação em Ciências da Religião, do Instituto Metodista de Ensino Superior (atualmente Universidade Metodista de São Paulo – UMESP), publicou, em 1994, o primeiro número da revista Mandrágora. Esta revista conta com a colaboração de pesquisadoras e pesquisadores da UMESP e de outras universidades do Brasil e de outros países. “São teólogas/os, biblistas e cientistas sociais que se revezam na produção de textos direcionados tanto para a academia quanto para o movimento de mulheres. Os objetivos da revista se confundem com os do próprio Núcleo, buscando-se ‘motivar o uso de gênero como categoria analítica’; ‘promover o envolvimento de pesquisadoras e pesquisadores das diversas áreas de conhecimento com temas feministas’; ‘estimular a análise a partir do uso integrado das categorias de gênero, classe e etnia’; e ‘estimular a produção científica por parte dos membros do Núcleo’”. Sandra D. de Souza também afirma, “A revista é anual, quase auto-sustentável, tem uma tiragem de 700 exemplares e tem abordado temas de ponta como ‘religião, direitos reprodutivos e aborto’; ‘estudos feministas e cristianismo’; ‘gênero, cultura e religião’; ‘direitos reprodutivos, religião e ética’; ‘religião e homossexualidade’; ‘ecofeminismo: tendências e debates’; ‘história, gênero e religião’; ‘violência, gênero e religião’”. Mais informações sobre o NETMAL e a revista Mandrágora podem ser encontradas na *home page* da UMESP. Disponível em: <<http://www.metodista.br>>. Acesso em: 10 ago. de 2005.

²⁵⁴ COSTA, Albertina de Oliveira; BLAY, Eva Altermam. **Gênero e universidade**. NEMGE/USP, 1992. Cf. ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 2000, p. 30

participantes eram apenas graduadas em teologia. Já em 1993, no Encontro Latino-Americano, 12 já eram doutoras, 6 eram mestres e as demais estavam preparando-se para o mestrado.²⁵⁵ Um comentário bastante importante sobre este evento foi feito pela teóloga Wanda Deifelt. Segundo ela, no encontro de 1993 foi adotado oficialmente o termo “Teologia Feminista de Libertação”.

Antes disso, o fazer teológico a partir da realidade das mulheres e voltado para a sua valorização, tanto dentro da Igreja como na sociedade, havia utilizado nomenclaturas como “teologia da mulher”, “teologia na ótica da mulher”, ou “teologia feminina”. Ao empregar o termo feminista, as teólogas reunidas assumiram gênero como uma categoria de análise (assim como já haviam utilizado classe e raça/etnia), dentro de um princípio metodológico de desconstrução e reconstrução. Em outras palavras, perguntavam em que medida a existência humana ainda podia ser entendida sem fazer referência aos condicionamentos sociais, políticos, culturais e religiosos que determinam o modo como homens e mulheres devem viver, impedindo a dignidade humana.²⁵⁶

Nesse momento, gostaria de refletir sobre algumas questões tratadas até o momento. Em primeiro lugar, com relação ao debate tardio da teologia feminista no Brasil, quando comparado aos centros irradiadores europeu e norte-americano, é importante lembrar, a exemplo do que já foi exposto, que isso muito se deveu ao difícil acesso, no país, a uma literatura teológica feminista. Por exemplo, o livro “As Origens Cristãs a partir da Mulher: uma nova hermenêutica”, de Elisabeth Fiorenza, foi a primeira tradução de peso a ser publicada no país, o que ocorreu quase 10 anos depois de sua publicação em inglês, ou seja, apenas em 1992. Em 2000, esperava-se a tradução do livro de Rosemary Radford Ruether, “Sexism and God-talk, Towards a feminist theology”, que havia sido publicado em 1983.²⁵⁷ Enfim, a produção teológica feminista chegou ao país com bastante atraso. Também esta produção se tornou referência para a teologia escrita pelas mulheres latino-americanas apenas de forma bastante restrita. Segundo Maria José F. Rosado Nunes:

No campo editorial, dominado pelos homens, as obras da Teologia feminista americana e européia não merecem traduções, apesar de seu

²⁵⁵ TEPEDINO, A. M. Op. Cit., 1996, p. 214

²⁵⁶ DEIFELT, W. Op. Cit., p. 172

²⁵⁷ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 2000, p. 41

volume, de sua importância e das vivas polêmicas despertadas por suas publicação nas línguas originais. Muitas vezes, essa Teologia foi desqualificada por seu caráter “primeiro-mundista”. Considerada distante dos interesses das mulheres latino-americanas, ela foi descartada como referencial para o fazer teológico no Terceiro Mundo.²⁵⁸

A teóloga Ivone Gebara, em artigo publicado no ano de 1986, na Revista Eclesiástica Brasileira, também chama atenção para as poucas obras sobre teologia feminista publicadas no Brasil. Tais obras, conforme expõe, ajudariam a confirmar e divulgar o fazer teológico das mulheres. O que predominava até então era a expressão deste fazer teológico “a partir do encontro da experiência de opressão da mulher com a experiência de opressão dos pobres”. Ou seja, a essa “expressão” vinha sendo divulgada de forma oral, “mais direta”, apresentando, como sublinha, uma eficácia significativa”.²⁵⁹

Apesar de todos os percalços, algumas teólogas brasileiras publicaram obras sobre o tema, obras que, mesmo que não tenham utilizado o termo “feminista”, ou que algumas de suas autoras não se autodenominassem “feministas”, demonstram a necessidade de questionar o lugar da mulher no espaço religioso e, no caso específico, da Igreja Católica. Tais obras também fazem parte dos elementos constituidores do campo teológico-feminista brasileiro. Podem ser citados como exemplo, sem pretensão em esgotar a produção destas teólogas: Delir Brunelli (“Libertação da Mulher”, de 1988; “Teologia e gênero”, de 2000)²⁶⁰; Maria Clara L. Bingemer (“A mulher faz teologia”, no qual é co-autora, juntamente com Ivone Gebara, publicado em 1986; “O rosto feminino da teologia” e “O lugar da mulher”, de 1990; “Mulher e relações de gênero”, de 1994, com a co-autoria de Margarida Luíza Ribeiro Brandão, entre outros)²⁶¹; Ivone Gebara (“A mulher faz teologia”, de 1986, já antes citado; “As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina”, de 1990; “Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal”, de 2000; “O que é teologia feminista”, de 2007,

²⁵⁸ ROSADO NUNES, M. J. F. Op. Cit., 2000, p. 41-42.

²⁵⁹ GEBARA, Ivone. A mulher faz teologia. Um ensaio para reflexão. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis/RJ, vol. XLVI, nº 181, mar. 1986, p. 8

²⁶⁰ BRUNELLI, D. Op. Cit., 1988; BRUNELLI, Delir. Teologia e gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org). **Sarça Ardente. Teologia na América Latina:** perspectivas. São Paulo: SOTER/Paulinas, 2000.

²⁶¹ GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. **A mulher faz teologia.** Petrópolis/RJ: Vozes, 1986; BINGEMER, Maria Clara L. et all. **O rosto feminino da teologia.** Aparecida/SP: Santuário, 1990; **O lugar da mulher.** São Paulo: Loyola, 1990; BINGEMER, Maria Clara L.; BRANDÃO, Margarida L. R. **Mulher e relações de gênero.** São Paulo: Loyola, 1994

entre outros)²⁶²; além de outras citadas neste capítulo e as que escreveram artigos, dissertações e teses sobre o assunto, que foram mencionadas na introdução deste trabalho.

Além das obras que foram publicadas, muitas das quais passaram, com o tempo, a inserir no debate algumas discussões relativas ao gênero, percebe-se, nas décadas pesquisadas, o aumento no número de teólogas e do seu nível de formação. Como dito acima, ao referir-se aos encontros realizados no Brasil tendo como ponto de debate a “teologia sob a ótica das mulheres”, os textos utilizados dão conta não só do aumento quantitativo, mas qualitativo das mulheres que deles participaram. Desta forma, creio ser pertinente indicar a presença de mulheres em algumas instituições de ensino superior, em faculdades de Teologia ou em Institutos Teológicos, como na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ)²⁶³, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)²⁶⁴, na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/PR)²⁶⁵, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC/RS)²⁶⁶,

²⁶² GEBARA, I.; BINGEMER, M. C. L. Op. Cit, 1986; GEBARA, Ivone. **As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1990; GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000; GEBARA, Ivone. **O que é teologia feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007

²⁶³ A título de exemplo, fazem parte do corpo docente do seu Programa de Pós-Graduação as seguintes teólogas: Ana Maria de A. L. Tepedino (doutora em Teologia, 1993, PUC/RJ); Lina Boff (doutora em Teologia, 1994, PUC/RJ); Maria Clara L. Bingemer (doutora em Teologia, 1989, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma); Maria de Lourdes Corrêa Lima (doutora em Teologia, 1997, Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma); Tereza Maria P. Cavalcanti (doutora em Teologia, 1987, PUC/RJ) e Lúcia Pedrosa de Paula. No referido Programa há uma disciplina intitulada “Questões de gênero na teologia feita por mulheres na América Latina” e outra, “Participação da mulher na sociedade e na Igreja”. Tanto Maria Clara, Ana Maria, Lina Boff e Teresa Cavalcanti fazem parte da linha de pesquisa “Religião e Modernidade”; já Maria de Lourdes C. Lima está ligada à linha de pesquisa “Análise e interpretação de textos do Antigo Testamento e Novo Testamento”. Além disso, essas teólogas estão envolvidas em Projetos de Pesquisa na referida instituição. Disponível em: <<http://www.puc-rio.br>>. Acesso em: 02 jan. 2006. Na graduação em Teologia da PUC/RJ não há nenhuma disciplina tematizando as relações de gênero e não se encontram especificados os nomes das pessoas que fazem parte do seu corpo docente. Tais informações, assim como as que as seguem, e que dizem respeito a universidades onde existem cursos de Teologia ou Ciências da Religião e faculdades de teologia, foram verificadas no início do ano 2008.

²⁶⁴ Nesta Universidade há um curso de pós-graduação em Ciências da Religião, de cujo corpo docente faz parte Maria José Rosado Nunes. A revista de Estudos da Religião, **REVER**, citada em alguns momentos nesta tese, é uma publicação eletrônica deste programa, que, dentre as linhas de pesquisa, encontra-se a denominada “Religião e gênero”. Disponível em: <<http://www.pucsp.br>> e <<http://www.pucsp.br/rever/>>. Acesso em: 02 jan. 2006.

²⁶⁵ Há algumas mulheres fazendo parte do corpo docente do curso bacharelado em Teologia, como Jaci de Fátima Souza Candiottto (mestre em Teologia). Um detalhe: esta instituição não oferece curso de pós-graduação em Teologia. Sobre a PUC/PR ver: <<http://www.pucpr.br>>. Acesso em: 02 jan. 2006.

²⁶⁶ Do corpo docente da graduação em teologia desta Universidade faz parte apenas uma mulher: Thereza Rosa Benedetto, graduada em Pedagogia, Mestre em Direito Canônico e Doutora em Direito Canônico da Igreja Católica. Esta instituição oferece mestrado em teologia. No entanto, do corpo docente deste curso não constam o nome de mulheres; só entre os professores convidados é citada Maria de Lourdes Corrêa

na Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro²⁶⁷.

Obviamente, as referências acima não dão conta de todas as instituições nas quais são oferecidos cursos de graduação e pós-graduação em teologia, nem as mulheres citadas reproduzem a totalidade das graduadas, mestres ou doutoras nesta disciplina, nem tampouco representam as “teólogas feministas”. Entretanto, elas dão um panorama da presença das mulheres no campo teológico em geral, o que indica o acesso a um saber que, durante um grande período, lhes fora negado. Embora ainda sejam minoria nas instituições quando comparadas aos homens, a sua presença indica um espaço que vem sendo conquistado e que, como se percebe, vem aumentando nas últimas décadas.²⁶⁸

Antes de finalizar, tendo como base algumas autoras que deram historicidade ao movimento feminista no Brasil²⁶⁹, é possível fazer algumas inferências sobre a relação entre o movimento feminista e o campo “teologia feminista” no país. Se, devido ao contexto de repressão da ditadura militar instaurada no país, o movimento feminista encontrou dificuldades em tornar públicas as suas discussões, o que então pensar sobre a inserção das idéias e críticas feministas aplicadas à religião, no caso específico à Igreja Católica? Além do controle exercido pelos mecanismos da ditadura e tudo o que ela representou, havia - como houve e ainda há - o rígido controle que a hierarquia da Igreja historicamente exerce sobre seus membros.

No Brasil, o termo “feminista” foi evitado durante algum tempo e eventos como

Lima e Maria Clara Bingemer, da PUC/RJ. Não há nenhuma disciplina nesta instituição que tematize gênero, mulher, ou algo relacionado. Disponível em: <<http://www.pucrs.br>>. Acesso em: 03 jan. 2006.

²⁶⁷Esta faculdade oferece curso de bacharelado em teologia e do seu corpo docente fazem parte Maria de Lourdes Corrêa Lima, Maria Teresa de Freitas Cardoso e Maria de Lourdes dos Santos Souza, todas doutoras em Teologia. Disponível em: <<http://www.faculdadesaobento.org.br>>. Acesso em: 03 jan. 2006.

²⁶⁸ Na Plataforma Lattes podem ser encontrados diversos currículos de mulheres graduadas, mestres, doutoras em teologia.

²⁶⁹ Sobre o assunto, ver: TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1993; GOLDBERG, Anette. **Feminismo e autoritarismo: a metamorfose de uma utopia de liberação em ideologia liberalizante**. 1987. 217 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1987; ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. São Paulo: Brasiliense, 1982; BORBA, Ângela. Et al. O feminismo no Brasil de hoje. *Estudos Feministas*, Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ, v. 2, nº 2, 1994, p. 428-44; PINTO, Céli R., Op. Cit.; PEDRO, Joana Maria. **As leituras brasileiras do feminismo francês e as identificações com o feminismo no Brasil**. Texto apresentado no “Colloque Memoires, Histoire et Imaginaires de l’exil Bresilien en France, co-organizado pela Universidade Paris X – Nanterre e a Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine, com a Universidade de Campinas – UNICAMP e a Universidade Federal Fluminense, realizado entre 23 e 25 de novembro de 2005, em Nanterre e em Paris. (Texto Inédito); PEDRO, Joana Maria. **Feminismo e gênero na universidade: trajetórias e tensões da militância**. *História*, Unisinos, vol. 9, nº 3, set./dez. 2005, p. 170-176; PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, Anpuh, n. 52, vol. 26, 2006.

o encontro que ocorreu no Rio de Janeiro, em 1975 (quando foi promulgada pela Organização das Nações Unidas - ONU - o início da Década da Mulher), e patrocinado pelo Centro de Informação da ONU, evitou o uso deste termo, sendo denominado “O papel e o comportamento da mulher na realidade brasileira”.²⁷⁰ Outro evento, no mesmo ano, realizado na cidade de São Paulo, patrocinado pelo Centro de Informação da ONU e pela Cúria Metropolitana, também não utilizou o termo, intitulando-se “Encontro para o Diagnóstico da Mulher Paulista”.²⁷¹ Maria Lygia Quartim de Moraes relembra que neste evento foram tomadas certas precauções para não “assustar” a Igreja, evitando-se, além de usar a palavra “feminismo”, o debate de temas como contracepção, sexualidade e aborto.²⁷² Provavelmente, esta estratégia em silenciar foi também utilizada por algumas mulheres que estavam começando a traçar o diálogo entre a teologia e os feminismos. É bom recordar que o I Encontro Nacional sobre a “questão da mulher” nas igrejas cristãs, realizado em Petrópolis/RJ, em 1985, também não utilizou o termo “feminista”.

Há dados sobre a participação de católicas, nos anos 1970, em “grupos de conscientização”, em especial no Rio de Janeiro.²⁷³ Contudo, tais dados remetem apenas à sua presença e participação nos grupos, não sendo feita referência ao fato das católicas estarem questionando no seu interior, inspiradas no feminismo, seus papéis na Igreja, muito menos se em tais grupos circularam leituras de cunho teológico-feminista. A propósito, Céli Regina Pinto dá conta da existência de um grupo formado nesta cidade e que era constituído por jovens que estudavam no Pontifícia Universidade Católica (PUC). O único nome citado deste grupo é o de Maria Luiza Heilborn, uma das suas fundadoras.²⁷⁴

Maria Amélia de Almeida Teles, também entrevistada por Joana Maria Pedro, recorda que a revista feminista Brasil Mulher era por ela distribuída e discutida em 18 clubes de mães.²⁷⁵ No entanto, essa questão e as descritas acima não foram encontradas

²⁷⁰PINTO, Céli R. Op. Cit., p. 57

²⁷¹ TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1993, p. 86. Cf. PEDRO, Joana M. **As leituras brasileiras do feminismo francês e as identificações com o feminismo no Brasil**. Texto Inédito.

²⁷²Apud PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). Revista Brasileira de História, São Paulo, n. 52, vol. 26, 2006. p. 249-272.

²⁷³PINTO, C. R. Op. Cit., p. 51

²⁷⁴Idem

²⁷⁵PEDRO, Joana Maria. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). Revista Brasileira de História, São Paulo, Anpuh, n. 52, vol. 26, 2006. p. 256

nos textos por mim pesquisados e que se referem à história do campo “teologia feminista” no país.

Ainda conforme Joana Maria Pedro, através da narrativa da “origem” do feminismo no Brasil ficam evidentes relações de poder e conflitos entre os diferentes grupos feministas, assim como entre estes e os que estavam envolvidos na luta contra a ditadura militar. Esta autora pontua uma questão relevante, que foram os conflitos gerados pela dicotomia entre “lutas gerais/lutas específicas” e “verdadeira feministas/não-feministas”, o que demonstra que as questões político-partidárias por muito tempo sobrepujaram os debates feministas.²⁷⁶ Como a “teologia na ótica das mulheres” no país tem como ponto de partida a sua relação com a Teologia da Libertação, esta é mais uma questão a ser pensada. Afinal, a metodologia de análise da Teologia da Libertação era o marxismo, portanto, suas preocupações eram as lutas gerais. Como já visto anteriormente, as lutas específicas das mulheres não eram levadas em conta. Daí a necessidade delas constituírem um outro discurso, um discurso que as incluísse como objetos de reflexão e, mais, como sujeitos deflagradores dessa reflexão.

Para finalizar, através dos discursos analisados no presente capítulo e que falam sobre a emergência do campo teológico-feminista, percebem-se os embates, os processos de construção de identidades/identificações, as negociações, as recolocações que, entre outros pontos, caracterizam a constituição deste campo, um “microcosmo” que possui características próprias, de acordo com os sujeitos que dele fazem parte, com a forma como ele é “dito”, e com o contexto no qual se insere. Porém, apesar das particularidades próprias de cada contexto, há pontos em comum entre os dizeres criados em torno dele e que ainda serão retomados ao longo deste trabalho. Só a título de resumo, observa-se que as mulheres envolvidas neste campo tiveram que construir-se em meio a disputas, às lutas de representação, às relações de poder que emergiram em meio à formação deste campo de saber; ao mesmo tempo elas foram elementos-chave na construção deste campo plural, marcado pela heterogeneidade, mas que buscou uma memória que entrelaçasse elementos diversos, dando-lhes uma origem comum, além de estabelecer sujeitos fundantes e dizeres – o que pode ser observado como práticas estratégicas que visaram conferir a este espaço a legitimação de que ele necessitava.

Enfim, o que procurei apontar neste capítulo tem em vista principalmente

²⁷⁶ Idem. p. 249-272.

demonstrar que para que a teologia feminista conquistasse um espaço legitimado no interior da Revista Internacional de Teologia, Concilium (que é considerada por mim um importante dispositivo através do qual, ao menos durante um período, as teólogas feministas se fizeram ouvir), era necessário que este saber já tivesse obtido, fora dela, uma força tal que possibilitasse o seu reconhecimento pelos membros diretores da revista, ou mesmo para seus leitores que, como indicado no próximo capítulo, reivindicaram a presença da teologia feminista em suas páginas. E esta revista é o objeto do próximo capítulo, que busca historicizá-la, tendo em vista a forma como elaborou discursivamente uma identidade para si, entre outros pontos. A meu ver, a identidade desta revista - que também está sendo examinada como um campo - foi um fator, uma condição de possibilidade, uma determinante na existência do campo teológico-feminista, o que não significa afirmar a não-existência de uma batalha por parte das teólogas para que isso ocorresse.

CAPÍTULO II

2 A identidade da Concilium, Revista Internacional de Teologia: estratégias em prol da conquista de “corações e mentes”

*“[...] suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por um certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade”**

No capítulo anterior busquei trazer um pouco da historicidade do campo “teologia feminista” em um âmbito sociorreligioso mais amplo, tendo como ponto de partida uma análise genealógica, observando os “regimes de verdade” construído pelos discursos que formataram tal campo, “regimes de verdade” pautados na exaltação de sujeitos e eventos fundantes, origens sempre recolocadas, ressituidas pela memória, sendo guardadas, desta forma, do esquecimento. As “verdades” fabricadas que a genealogia desnuda podem ser compreendidas como parte de uma determinada forma de fazer história e, ao mesmo tempo, como tática de um campo que necessita de certos elementos que lhe confirmam plausibilidade, legitimidade, autoridade.

O objetivo do presente capítulo é fazer uma análise da materialidade da revista Concilium, observada como um campo no interior do qual se constituiu um outro: o campo teológico-feminista. Esta revista, tal como campo é um local de jogos de forças e de lutas que caminham tanto no sentido de conservá-lo como de transformá-lo. É o local no qual são estabelecidas regras, leis e também onde são constituídos e difundidos determinados saberes. Como afirma Pierre Bourdieu, o campo é um “microcosmo” por onde circulam sujeitos que vão determinar a sua estrutura, o que depende muito do

*FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996, p. 08-09

“capital simbólico” de que são possuidores.²⁷⁷

Sobre a revista Concilium, objetivo observar a forma como, ao longo da sua existência, a sua identidade foi estruturada, levando em conta seus objetivos, seu público-alvo, sua configuração, os sujeitos envolvidos na sua elaboração, as questões ali debatidas, dentre outros aspectos. Para tanto, analiso os discursos que a revista (através de seus articulistas) construiu sobre si mesma, enfim, como ela deu a ler a sua identidade. E como foi no percurso da história desta revista que emergiu, na década de 1990, mais precisamente em 1985, o campo “teologia feminista”, configurado nos fascículos que deram espaço para esta disciplina, este capítulo também busca situar de forma introdutória a emergência deste campo, partindo do pressuposto de que a sua existência também faz parte da identidade da revista. Lembrando: as especificidades do campo teológico-feminista, os principais temas ali tratados, ou seja, questões mais aprofundadas sobre o assunto estarão expostas detalhadamente nos capítulos posteriores.

Trazendo um pouco esta revista para o contexto brasileiro, embora não seja intenção desta tese observar como ela foi (re)lida, (re)apropriada e (re)interpretada aqui no Brasil (o que supõe uma outra abordagem sobre o tema e um outro trabalho de pesquisa), é importante recordar que, em boa parte do período aqui enfocado, foi ela que possibilitou o trânsito, no Brasil, das discussões não somente elaboradas por teólogas feministas européias, norte-americanas e latino-americanas, mas também por especialistas em outras áreas que faziam referência às mulheres e sua relação com a Igreja. Daí a sua importância como dispositivo que possibilitou no país, bem como provavelmente em tantos outros nos quais tem sido traduzida, o trânsito das discussões teológico-feministas, dando visibilidade ao campo “teologia feminista” através dos sujeitos que dele fizeram parte e dos discursos ali elaborados.

Desejo chamar atenção para um detalhe: na pesquisa realizada neste periódico, privilegiei, além de temas expostos nos fascículos “Teologia Feminista”, outros artigos que enfocam o tema “mulher/mulheres” e questões relacionadas, independente da denominação “feminista”. Tais temas surgiram na revista já no decorrer dos anos 1970. Além disso, para observar não só a configuração da revista, bem como sua história, enfim, seu percurso editorial, consultei todos os números disponíveis na biblioteca do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC), cujo acervo encontra-se praticamente

²⁷⁷ BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**. Trad. Denice Barbara Catani. São Paulo Unesp, 2004, p. 21-25.

completo, com exceção da ausência dos fascículos referentes ao ano de 1966. Também é bom frisar que, embora tenha pesquisado todos os números disponíveis, a ênfase dada foi ao período entre 1985 a 1996, quando os fascículos sobre teologia feminista foram publicados.

Com o objetivo de ir além daquilo que a revista apresenta como sendo sua identidade e sua história, foi necessária uma pesquisa mais ampla, que preenchesse as lacunas, que, não raras vezes, surgem da leitura das fontes inicialmente indagadas. Assim sendo, procurei entrar em contato com pessoas que tivessem feito parte da revista e que pudessem informar mais a seu respeito, como foi o caso do teólogo brasileiro Leonardo Boff e da teóloga mexicana Maria Pilar Aquino. Além de conversas informais via correio eletrônico e telefone com os citados teólogos, e visando agregar ao capítulo informações mais recentes, não só sobre a revista, mas sobre seus fundadores e articulistas, também foi realizada uma pesquisa na Internet, que tem sido uma importante fonte de pesquisa para os pontos ora trazidos à cena, oferecendo uma gama de informações, inclusive bem recentes, que permitem apurar o olhar sobre o tema.

Para além da sua estrutura material e de sua observação como um campo no qual emergiu um outro, destaco que a Concilium está sendo historicizada tendo como pressuposto a observação das fontes periódicas como sendo um dispositivo de controle e de interferência na opinião pública, prescrevendo determinadas práticas, veiculando valores e normas de conduta, construindo representações do “real”. Também ela dá a ler o contexto no qual foi publicada, preservando a memória, no caso específico desta tese, dos dizeres teológicos produzidos sobre as mulheres, bem como os produzidos por mulheres e homens preocupados em dialogar com os feminismos. Como lugar de preservação da memória e produto cultural, ela é perpassada por mecanismos de poder que visam legitimar, fabricar sentidos, numa batalha constante pela conquista de “corações e mentes”²⁷⁸. Outra questão relevante é perceber os discursos que foram constituídos sobre a revista como dizeres repletos de desejos, de “vontades de verdade”²⁷⁹, que buscam produzir sentidos, que têm relação com o poder e cuja

²⁷⁸ CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil**. São Paulo: Contexto/ Edusp, 1988. Ver também: FRADE, Isabel Cristina Alves da Silva, BASTOS, Maria Helena Câmara. **A Revista do Ensino do Rio Grande do Sul (1939-1942)** : o novo e o nacional em revista. Pelotas: Seiva, 2005; FRADE, Isabel Cristina Alves da Silva. Revistas pedagógicas: qual é a identidade do impresso?. In: BATISTA, Antonio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira (Org). **Leitura: práticas, impressos, letramento**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 99-118

²⁷⁹ FOUCAULT, M. Op. Cit.

linguagem é instrumento de memória e propagação de representações. E isso será observado a seguir. Lembrando que, como indica Roger Chartier, o material impresso penetra nos leitores, mobilizando suas afetividades, plasmando memórias, bem como guiando práticas.²⁸⁰

2.1 “Para quê e para quem uma nova Revista Internacional de Teologia?”*

O primeiro número da Concilium, Revista Internacional de Teologia, foi publicado no mês de janeiro do ano de 1965, sendo fundada pelos teólogos Antoine von den Boogaard, J. B Metz, Hans Küng, Yves Congar, Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, entre outros. Contudo, a sua concepção, de acordo com Antoine von den Boogaard, através de uma carta publicada no número que homenageou o 25º aniversário da revista, remonta a um período bem anterior, ou seja, a 1958, o que demonstra que sua concretização foi precedida de uma longa preparação. Nesse ano, o editor holandês Paul Brand expôs ao teólogo alemão Karl Rahner a idéia de colocar em circulação uma revista teológica que tivesse tanto a redação como a edição internacionais. Diante da constatação de que uma revista de tal monta demandaria uma grande estrutura, inexistente naquele momento, essa primeira proposta só foi retomada nos anos 1961 e 1962.²⁸¹

Por ocasião do Concílio Vaticano II (1962-1965), um evento que, ainda de acordo com Antoine von den Boogaard, reuniu e possibilitou aos principais teólogos do mundo católico um contato mais regular e próximo, os teólogos Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx e Yves Congar²⁸² encontraram-se novamente com o editor

²⁸⁰ CHARTIER, Roger. Leituras e leitores na França do Antigo Regime. São Paulo: UNESP, 2004, p. 227. Apud CUNHA, Maria Teresa Santos. **Assim nas páginas como nas margens:** marcas do ler em livros escolares do acervo do Museu da Escola Catarinense (décadas de 20 a 70 do século XX). In: IV CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO. 2006. Goiás. Comunicação Individual. Disponível em: <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuais-coautorais/eixo07/Maria%20Teresa%20Santos%20Cunha%20-%20Texto.pdf>> Acesso em: 12 out. 2007

* Referência ao título do Editorial do primeiro número da Concilium. Ver: RAHNER, Karl; SCHILLEBEECKX, Edward. Para quê e para quem uma nova Revista Internacional de Teologia? Concilium, Revista Internacional de Teologia, nº 1, jan. 1965, p 3-7.

²⁸¹ BOOGAARD, Antoine von den. Carta do Presidente da Fundação. Trad. Petrus Johanes van Col. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 227, 1990/1, p. 5-12. Número Especial

²⁸² Alguns dados biográficas sobre alguns desses teólogos encontram-se mais adiante, nesta capítulo.

Paul Brand com o objetivo de constituir o fundamento da revista. Um ano depois, em 1963, mantiveram contato com outros teólogos que estariam dispostos a colaborar com a revista, quando então foram nomeados os diretores-adjuntos, assim como foram compostos os Comitês de Redação das seções, reunindo, desta forma, um grupo de 450 teólogos de diversas partes do mundo. Em 20 de junho do mesmo ano foi realizada, em Saarbrücken, na Alemanha, a assembléia de fundação do periódico, que contou com a participação de 20 teólogos convidados por Paul Brand. Tais teólogos eram da opinião de que o contato entre eles e as autoridades eclesiásticas, tal como estava ocorrendo durante o Concílio Vaticano II, deveria prosseguir por meio de um periódico que teria como base os seguintes pontos de partida: servir ao espírito do Vaticano II; ser uma revista cosmopolita, aproximando homens de todos os países, culturas e correntes de pensamento, sendo formada por uma Direção Geral e por uma Comissão de Direção nomeada e com colaboradores de todo o mundo; ser uma revista que desse espaço a todas as disciplinas teológicas; utilizar-se de uma linguagem e estilo que a tornasse acessível também a dirigentes eclesiais e outros interessados que não necessariamente participassem dos trabalhos teológicos.²⁸³

Sobre esta configuração da revista, atualmente ela mantém um grupo de Diretores Conselheiros e um Comitê de Consulta, este último formado tanto por alguns membros diretores como por outras pessoas, dentre as quais constam representantes de diversos países. Um detalhe: os membros deste Comitê não são fixos; variam de acordo com a edição. Até 1996, a partir de quando seus números passaram a ser editados não mais por disciplinas teológicas, mas por temas (o que será melhor exposto adiante) havia, além do Comitê de Direção, um Comitê de Consulta para cada uma das disciplinas teológicas.

A Concilium tem como base a *Concilium Foundation*²⁸⁴ (Fundação *Concilium*), fundada, em 1964, por Antoine van den Boogaard. Na direção da Fundação figuravam os teólogos anteriormente citados e que foram os responsáveis pela concepção do periódico. A Direção teve sua primeira instalação na Editora Paul Brand, passando, num momento posterior, a localizar-se em Nimega, Holanda.

Mantendo as suas propostas iniciais, acima citadas, a primeira publicação da

²⁸³ BOOGAARD, Antoine von den. Carta do Presidente da Fundação. Trad. Petrus Johanes van Col. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 227, 1990/1, p. 5-12.

²⁸⁴ Sobre a Fundação, ver: <<http://www.concilium.org>>

revista, em 1965, apresentou no Editorial intitulado “Para quê e para quem uma nova Revista Internacional de Teologia?”²⁸⁵ as diretrizes do periódico, seus objetivos, seu público-alvo, entre outros pontos. Conforme os autores do Editorial, Karl Rahner e Edward Schillebeeckx, havia, na época, um grande número de revistas teológicas em circulação e a Concilium não tinha o desejo de substituí-las. A sua finalidade era “trazer verdadeiros homens de ciência teológica à fala com aqueles que na Igreja realizam um trabalho prático”. Esperava-se que a revista, que tinha o propósito de ser “plenamente católica”, fornecesse a esses “homens de Igreja” - incluindo também os leigos com responsabilidades eclesiais – informações sobre novas questões e novas respostas que abarcassem todas as disciplinas teológicas. Um ponto enfatizado foi a existência de um corpo internacional de colaboradores e isso também a diferenciava das revistas teológicas já existentes.

Com relação ao título dado à revista afirmam:

Com isso ela não pretende a reivindicação de determinados direitos oficiais. Pelo contrário. A escolha dessa palavra significa que a revista também pode informar sobre aquilo que as autoridades pastorais eclesiais (que no Concílio Vaticano II relevo tiveram) têm transmitido aos fiéis nas suas instruções. Por esse motivo quer a revista, de um modo mais especial, continuar a construir sobre o Concílio Vaticano II. Além disso, intitula-se ela ‘*Concilium*’ porque o trabalho apostólico que o Concílio Vaticano II começou só pode receber incremento através dos teólogos [...] que continuamente se reúnem e trabalham em conjunto para deliberação, como serviço de fiéis para fiéis, e para o episcopado do mundo inteiro. Finalmente, chama-se ‘*Concilium*’ em agradecido reconhecimento ao Papa João XXIII pela sua iniciativa que o Papa Paulo VI continuou com tanto êxito.²⁸⁶ (grifo do autor)

Como pude perceber ao longo dos demais números da revista, o Vaticano II é constantemente citado como o evento que constituiu a origem da revista, que se apresentou como sendo distinta das demais devido ao seu caráter plural, por ser “moderna no bom sentido” e por ter como único critério a “seriedade teológica e científica”.²⁸⁷ Contudo, tal vínculo entre a Concilium e o Concílio Vaticano II foi alvo de diversas críticas deflagradas por alguns de seus autores (as), críticas expostas em

²⁸⁵ RAHNER, Karl; SCHILLEBEECKX, Edward. Para quê e para quem uma nova Revista Internacional de Teologia? Concilium, Revista Internacional de Teologia, nº 1, jan. 1965, p 3-7

²⁸⁶ Idem, p. 05-06

²⁸⁷ Id. p. 6

vários artigos da revista, como indicado adiante.

Antes de prosseguir, chamo atenção para um ponto acima referido, exposto no Editorial deste primeiro número, no qual se fala sobre a finalidade da revista em fazer com que dela participassem “verdadeiros homens de ciência teológica”, e isso ocorreu, como se poderá observar através da biografia de alguns de seus fundadores e participantes, exposta mais adiante. No momento importa destacar o “discurso autorizado” que a revista desejou elaborar, o discurso científico do qual buscou ser veículo e que para isso contou com “verdadeiros homens de ciência”.

Acredito ser pertinente trazer para esta questão algumas reflexões promovidas por Pierre Bourdieu, em especial quando ele fala sobre a “linguagem autorizada”. Segundo este autor, o poder das palavras não está nas palavras (contrapondo-se assim a certos pressupostos das discussões no âmbito da lingüística). O que dá poder às palavras é a autoridade daquele que as pronunciam e isso depende da posição que ocupam. A autoridade da palavra vem de fora, daquele que é portador do cetro (*skeptron*), e, portanto, porta-voz da linguagem autorizada e reconhecida.²⁸⁸ Além disso, lembrando Michel Foucault, o discurso científico (considerado um discurso “legítimo”) traz em si efeitos de poder.²⁸⁹ Este é um dos detalhes que compõe a identidade da revista: ser não apenas um meio de divulgação dos debates teológicos, mas sim ser portadora de uma fala autorizada, daí sua referência, sua convocação aos “homens de ciência” para que dela fizessem parte.

Com relação ao público-alvo desta revista, eles têm sido teólogos, estudantes de teologia, pastores, bispos, religiosos (as) e cientistas da religião que objetivam acompanhar a discussão teológica em nível internacional.²⁹⁰ Caracterizada como uma “revista teológica, com característica pastoral e político-hermenêutica”²⁹¹, buscando elaborar uma “teologia a serviço de hoje”, ter o sentido de uma “mesa redonda”²⁹², ser

²⁸⁸ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer**. São Paulo: Edusp, 1996, p. 85-87.

²⁸⁹ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 21 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 171

²⁹⁰ CONCILIUM. Revista Internacional de Teologia. Disponível em: <<http://www.itf.org.br/index.php?pg=revistas2&id=3#historico>>. Acesso em: 26 ago. 2004. Algumas informações sobre os leitores da Concilium me foram passadas por Mirela de Oliveira, que, em 2005, era secretária da Editora Vozes. OLIVEIRA, Mirela de. **Resposta Pesquisa Concilium** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristela@maristela.com.br>, em 27 abr. 2005.

²⁹¹ BRAND, P.; SCHILLEBEECKX, E.; WEILER, A. 19 anos de Concilium. Trad. Frei Alexandre Noordeloos. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 190, 1983/10, p. 5

²⁹² RAHNER, Karl. Oportuna e inoportuna. Trad. Gentil A. Tilton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 190, 1983/10, p. 128.

“obra de consulta”²⁹³, a *Concilium*, preocupada com os leitores aos quais se dirigia, privilegiou as diversas disciplinas teológicas, o que pode ser observado já no primeiro ano de sua publicação.

A apresentação em fascículos, ou seções, foi a estratégia utilizada pela revista para dar espaço às disciplinas teológicas tradicionais. Cada fascículo era dedicado a uma dessas disciplinas e isso ocorreu desde a sua entrada no mercado editorial, mantendo-se até o ano 1996, momento em que passou a ser apresentada por temas, no formato de dossiês. As edições do primeiro ano da revista é um exemplo típico deste tipo de formatação. Nele foram publicados os seguintes fascículos: Dogma (jan./1965), Liturgia (fev./1965), Pastoral (mar/1965.), Ecumenismo (abr./1965), Moral (maio/1965), Problemas-Fronteira (jun./1965), História da Igreja (set./1965), Direito Canônico (out./1965), Espiritualidade (nov./1965), Sagrada Escritura (dez./1965). Ou seja, eram dez fascículos por ano, cada qual relacionado a uma disciplina teológica.

No período pesquisado, observei que algumas seções (ou fascículos) surgiram, enquanto outras desapareceram, enfim, modificaram-se. Por exemplo, durante algumas décadas, foi editado um fascículo intitulado “Projeto X”, no qual eram apresentados temas que não se encaixavam em nenhuma das demais disciplinas teológicas. Em 1973, considerado um “ano de transição” da *Concilium*, surgiu o fascículo “Sociologia da Religião”. Em outro momento, também considerado um marco de transição da revista, em 1984, a Fundação *Concilium* promoveu uma nova estruturação do periódico, sendo o número de fascículos reduzido, passando de dez para seis fascículos por ano. O objetivo da redução, segundo informa o número elaborado em comemoração aos 20 anos da revista, foi baixar o preço da assinatura. Além disso, haviam chegado à conclusão de que dez fascículos representavam mais de mil páginas por ano, um número exagerado, segundo alguns leitores. Porém, como a *Concilium* assumia a função de também ser uma “obra de consulta” para as dez disciplinas teológicas diferentes, essa mudança foi precedida por um certo receio por parte do seu Comitê de Direção. A solução foi manter cada perspectiva teológico-disciplinar na revista. O diferencial, a partir de 1984, foi que cada uma dessas perspectivas passou a ser publicada a cada dois anos e não mais a cada ano, como ocorria até aquela data.²⁹⁴ Também a partir daquele ano surgiram novos

²⁹³ BRAND, P.; SCHILLEBEECKX, E.; WEILER, A. 19 anos de *Concilium*. Trad. Frei Alexandre Noordeloos. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 190, 1983/10, p. 4.

²⁹⁴ Idem., p. 5

fascículos, que abrangiam a “Teologia no Terceiro Mundo” e a “Teologia Feminista”, este último, que passou a ser publicado a partir de 1985.

Por ser uma revista internacional, a Concilium, desde que surgiu, vem sendo publicada em francês, inglês, espanhol, alemão, italiano, português e holandês²⁹⁵. De acordo com Antoine von den Boogaard, em um momento posterior à sua primeira publicação, foi elaborada uma edição parcial em polonês, até o momento em que a Igreja daquele país proibiu a sua circulação, momento este que não é identificado no artigo que noticia o fato. Houve também uma edição japonesa, em forma de livro, que abrangia o conjunto de vários números da revista. Em 1965, quando de sua estréia, a edição em língua portuguesa ficava a cargo da Dilsar, uma editora de Portugal, sendo difundida no Brasil, ao menos até a década de 1970, pela Herder Editora Livrarias, sediada em São Paulo. A partir de 1970 tanto a edição como a distribuição passaram a ser responsabilidade da Editora Vozes²⁹⁶, o que continua a ocorrer até os dias atuais.

Sobre as tiragens da revista aqui no Brasil, consegui obter algumas informações. No tocante à década de 1980, especificamente nas publicações entre 1987 a 1990, os números são os seguintes: de fevereiro a junho de 1987 cada número teve a tiragem de 1.500 exemplares; de agosto de 1987 a dezembro de 1990 foram publicados 1.350 exemplares de cada edição.²⁹⁷ Sobre a década de 1990: em 1991, 1.000 tiragens; em

²⁹⁵ Ver: <<http://www.concilium.org>>. Acesso em: 10 out. 2005.

²⁹⁶ A Editora Vozes é considerada a mais antiga editora do Brasil que ainda se mantém em funcionamento. Definida como uma editora de educação, sua história iniciou-se a partir do empenho, no final do século XIX, de dois frades franciscanos, Frei Ciríaco Hielscher e Frei Inácio, que objetivavam montar uma tipografia. Posteriormente, com uma máquina impressora e a licença para que a oficina tipográfica começasse a funcionar, o que ocorreu no ano 1901, surgiu, nos porões do convento franciscano onde viviam, em Petrópolis/RJ, a “Tipografia Escola Gratuita São José”, que foi dirigida, até 1947, por Frei Inácio. As suas primeiras impressões eram livros para a escola que tinha dado nome à tipografia e que fora fundada pela mesma ordem religiosa, em 1897. Os compêndios produzidos para os alunos da referida escola logo passaram a ser encomendados por várias outras escolas católicas, e foi a partir do êxito destas publicações que passaram a ser produzidas outras obras destinadas ao público católico, entre elas, a “Vozes de Petrópolis”, em 1907. Tal publicação alcançou outros estados do país, tornando-se mais conhecida do que a própria editora, terminando por renomeá-la, no ano de 1911. Segundo informações da *home page* da editora, ela tem sido, desde seu início, o maior veículo de divulgação da cultura religiosa no Brasil, fomentando os movimentos intelectuais católicos. Nos anos 1970, durante o período de repressão, destacam-se publicações da editora em prol da defesa da liberdade, como “Tortura Nunca Mais” e a “Voz dos Vencidos”, bem como a publicação de livros voltados para o estudo acadêmico, sobretudo nas áreas de Teologia, Filosofia e Psicologia. Atualmente, com filiais espalhadas pelo país, a Editora Vozes está entre as cinco maiores do Brasil, produzindo uma média de 15 novos títulos a cada mês, além de reimprimir outros 30, 40. Ver: HISTÓRICO – Editora Vozes. Disponível em: <<http://www.editoravozes.com.br>>. Acesso em: 26 ago. 2004. De acordo com o teólogo Leonardo Boff, a Vozes, no período da ditadura brasileira, escondeu muitos dos perseguidos pelo regime. BOFF, Leonardo. Entrevista informal, via telefone, ocorrida em 07 abr. 2006, no horário de 17:30 às 18:30.

²⁹⁷ OLIVEIRA, Mirela. **Re: Resposta pesquisa Revista Concilium** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br>, em 27 abr. 2005.

1992 e 1993, 1.050 exemplares; de 1994 a 1996, 1.000 exemplares; em 1997, a tiragem foi 1.150; 1998 e 1999, 1.000 exemplares de cada número. A partir do ano 2000 até 2007, percebe-se que a tiragem diminuiu, passando 850 para 700 exemplares de cada edição.²⁹⁸

Sendo editada em tantos idiomas diferentes, não é de se espantar que a questão da tradução dos artigos nas línguas citadas tenha suscitado questionamentos por parte de alguns sujeitos que tiveram participação na revista, além de exigir a presença, na equipe por ela responsável, de um consistente número de tradutores. A questão da tradução é citada no Editorial do 20º aniversário da revista, quando Paul Brand, Edward Schillebeeckx e A. Weiler afirmaram que traduzir os artigos de sua versão original para outra língua, ainda mais em se tratando de fazer isso em seis línguas e culturas diferentes, requeria tradutores hábeis e com experiência, capazes de encontrar termos e expressões equivalentes para uma teologia em desenvolvimento.²⁹⁹ Com relação à posição da revista sobre a tradução, ela foi alvo de algumas críticas. Cito como exemplo um artigo de Yves Congar, no qual o teólogo demonstrou a sua insatisfação com relação à rigidez do que afirma ser uma “lei estrutural” da revista: a de que o mesmo texto deveria ser publicado sem alterações nas diversas edições e línguas³⁰⁰ - o que demonstra que nem todas as decisões deste periódico contavam com a anuência de todos seus membros.

Embora não seja objetivo desta pesquisa levantar discussões sobre teorias da tradução, gostaria apenas destacar que a questão da tradução e sua concepção no interior da Concilium remetem a um contexto específico, no qual as contendas com relação ao tema giravam em torno da “fidelidade” entre o texto traduzido e o texto de partida, bem como da “invisibilidade” à qual deveria estar sujeito o tradutor. Segundo tal concepção, a “boa” e “ideal” tradução deveria reproduzir a idéia do texto original em sua totalidade; o estilo da tradução deveria ser o mesmo do original, mantendo-se toda a sua “fluência” e “naturalidade”. Esses princípios da tradução têm sido questionados nas últimas décadas, principalmente através do diálogo que as teorias da tradução têm realizado com o pensamento da desconstrução, como o pós-colonialismo, a psicanálise, o pós-

²⁹⁸ FERRIN, Joice Xavier. **Revista Concilium** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@gmail.com.>, em 03 dez. 2007.

²⁹⁹ BRAND, P.; SCHILLEBEECKX, E.; WEILER, A. 19 anos de Concilium. Trad. Frei Alexandre Noordeloos. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 190, 1983/10, p. 6

³⁰⁰ CONGAR, Yves. Onde está a expressão da fé? Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 190, 1983/10, p. 124.

estruturalismo e também com os estudos culturais e os estudos de gênero.³⁰¹

Voltando ao que diz respeito à divisão interna de cada fascículo da revista, o primeiro número apresentou as seguintes divisões: Editorial, Artigos, Boletins, Documentação Concilium, Crônica da Igreja Viva e Notas Biográficas. Essa formatação manteve-se assim por alguns anos, até que passaram a constar apenas o Editorial, os Artigos e as Notas Bibliográficas. A partir de 2001, cada número passou a ser dividido em Parte I, Parte II e Parte III, ou seja, o tema geral passou a ser subdividido de acordo com as diversas abordagens sobre ele.

A Concilium tem chegado aos seus leitores, desde sua criação, basicamente através de assinatura, cujos valores foram divulgados somente nos primeiros números da revista: 10 números, 200\$00; 5 números, 100\$00; número avulso 25\$00. Não muito tempo depois tais valores deixaram de ser divulgados. No mês de março de 1967, a revista propagou o início de uma “Campanha de Assinaturas”, sendo que a cada novo pedido que chegasse por intermédio de algum assinante este receberia 30\$00 em livros das Edições Morais. Esta Campanha estendeu-se pelos meses de abril, maio e junho do mesmo ano. É importante destacar que, no início da década de 1990, muitas bibliotecas passaram a assinar a revista, o que representou um aumento significativo no número de assinaturas.³⁰²

³⁰¹ Discussões sobre o assunto deflagraram debates sobre a personalidade do tradutor, a manipulação do texto segundo sua visão, suas habilidades, criatividade, empatias, capacidades e experiências lingüísticas. Enfim, o ato de traduzir constitui uma rede de fatores interligados, como fatores pessoais, textuais, socioculturais, históricos e mentais. Ver: BOHUNOVSKY, Ruth. **A (im)possibilidade da “invisibilidade” do tradutor e da sua “fidelidade”**: por um diálogo entre a teoria e a prática da tradução. Disponível em: <http://www.cadernos.ufsc.br/download/8/pdf/Ruth_Cadernos8.pdf> Acesso em 10 de maio 2007. Ainda sobre o assunto, Claudia de Lima Costa aponta como a problemática da tradução tornou-se um novo espaço de debate feminista. A autora lança as seguintes perguntas: por quais rotas as teorias feministas, juntamente com seus conceitos fundacionais, viajam nas Américas e que tipos de leituras as suas categorias analíticas recebem em seus deslocamentos? Quais os mecanismos e as tecnologias de controle que supervisionam o trânsito das teorias através das fronteiras territoriais, institucionais e disciplinares? De que maneira o lugar que habitamos no gênero, na raça, na classe, na sexualidade, nas instituições, etc, delimita quais teorias (e autoras) são traduzidas e como são interpretadas/apropriadas? Faz-se necessário também destacar que Claudia de L. Costa refere-se à “tradução cultural”, baseando-se nas observações da indiana Tejaswini Niranjana, que analisa a tradução no contexto da construção do sujeito colonial (Ver: NIRANJANA, Tejaswini. **Siting translation: History, Post-structuralism and the colonial subject**. Berkeley: University of California Press, 1992). Tejaswini Niranjana parte do pressuposto de que qualquer processo de descrição, de interpretação e de disseminação de idéias e perspectivas está inevitavelmente entrelaçado nas relações de poder e assimetrias entre linguagens, regiões e povos. Apud COSTA, Claudia de Lima. As teorias feministas nas Américas e a política transnacional da tradução. Estudos Feministas, CFH/CCE/UFSC, vol. 8, nº 2/2000, p. 43-48.

³⁰² BOOGAARD, Antoine von den. Carta do Presidente da Fundação. Trad. Petrus Johannes van Col. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 227, 1990/1, p. 8. Segundo informações mais atuais, o valor da assinatura anual da revista no Brasil é R\$90,00; o número avulso custa R\$20,00; a assinatura para o exterior tem o custo de US\$80,00.

As campanhas de assinaturas e a necessidade de novos assinantes dão visibilidade a alguns percalços financeiros pelos quais a revista passou. Isso é confirmado pelo presidente da Fundação *Concilium*, Antoine van den Boogaard, em carta publicada em 1990, por ocasião no número que comemorou o 25º ano da revista. Ele afirma que, a *Concilium*, durante seu percurso, passou por altos e baixos, que resultaram, inclusive, na suspensão temporária de alguma edição em um ou outro idioma. Na época da publicação da carta, a tiragem da revista era de 25.000 exemplares, nas sete línguas em que era editada. Segundo informa este teólogo, no seu apogeu, a tiragem chegou a 40.000 exemplares. Ainda de acordo com ele, em 1985, por exemplo, aventou-se a possibilidade da extinção da revista, o que ocorreria após o ano de 1989. Ele também dá conta do fato do periódico, durante vários anos, ter sobrevivido “mercê de muita arte e perícia”, contando com generosas doações feitas por parte de ordens e congregações religiosas. Além das ordens e congregações, enfatiza a participação dos editores das diferentes línguas na sobrevivência da revista: “São eles que têm suportado *Concilium* como projeto, com muito idealismo pessoal e, amiúde, com preterição de prosaicos interesses comerciais”. O Secretariado da revista também foi responsável pela redução dos seus custos, redução que contou também com os autores que ali publicavam quase sempre gratuitamente.³⁰³

Tais dificuldades financeiras foram confirmadas pelo teólogo Leonardo Boff. E através delas percebe-se o empenho de alguns dos seus membros em manter a revista em circulação. Segundo Leonardo Boff, em um período de grave crise financeira, o teólogo Edward Schillebeeckx, um dos idealizadores e fundadores da *Concilium*, investiu na revista todo o valor ganho em um prêmio que havia recebido na época, com o objetivo de sanar tal crise.³⁰⁴ E, pelo que se nota, os esforços surtiram resultado, como pode-se observar na referida carta de Boogaard, segundo a qual a revista, no início de 1990, não mais passava por problemas financeiros e contava com a contribuição de uma Fundação americana e outra holandesa, cujos nomes não foram citados. Naquele ano, a revista, superando as crises financeiras pelas quais passou, mantinha-se de forma autônoma, o que garantia a sua continuidade, como de fato ocorreu.

No tocante a anúncios e propagandas, até a década de 1970, quando passou a ser

³⁰³ BOOGAARD, Antoine von den. Carta do Presidente da Fundação. Trad. Petrus Johanes van Col. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 227, 1990/1, p. 8.

³⁰⁴ BOFF, Leonardo. Entrevista informal, via telefone, ocorrida em 07 abr. 2006, no horário de 17:30 às 18:30.

editada pela Editora Vozes, que foi contatada pela sua Direção³⁰⁵, a revista trazia, sempre nas últimas páginas, o anúncio de livros publicados pela Livraria Moraes, sediada em Lisboa, Portugal, bem como o local onde poderiam ser encomendados. Em alguns números há referência a obras editadas pela Livraria Duas Cidades, de Lisboa. Também havia espaço para a propaganda de revistas como: Novelae Olivarum, Revista de Liturgia Pastoral, dos alunos do Seminário dos Olivais, em Lisboa; Brotélia, Revista de Cultura; Ora et Labora, Revista Litúrgica Beneditina; Igreja e Missão, Revista Missionária de Cultura e Atualidade; Theologia, Revista Trimestral de Ciências Sagradas. Em 1967, observei o aumento no número de páginas destinadas a propagandas de livros, livrarias e outros periódicos. Juntamente a essas propagandas, a revista difundia a realização de colóquios destinados aos seus assinantes, cujos textos apresentados eram publicados, podendo ser encomendados pelos leitores. Em 1968, foram divulgados para venda os fascículos resultantes dos colóquios até então realizados, estando já no oitavo fascículo.

As habituais propagandas deixaram de aparecer em 1970, quando entrou em cena a Editora Vozes. Apenas a partir do fascículo quarto do número relativo a esse ano passaram a ser feitas referências, no final da revista, a publicações da Vozes, como livros, coleções etc. Nesse mesmo ano, surgiram também os nomes de representantes do Brasil em algumas seções, como, por exemplo, Boaventura Kloppenburg (seção Dogma), Affonso Gregory (seção Pastoral) e Jaime Snoek (seção Moral). Ainda não constava, na época, o nome de nenhum brasileiro como membro da Direção. Outro nome que surgiu na revista, a partir da década de 1970, foi o do teólogo Leonardo Boff, que fez parte não só do conselho editorial da Vozes, no período de 1970 a 1985, mas também do grupo de redatores da Concilium, no período de 1970 a 1995.³⁰⁶

Um detalhe: Leonardo Boff, em 1976, é citado entre os membros do Comitê de Consulta e, em 1979, como parte do Comitê de Direção, onde permaneceu até 1996, momento a partir do qual seu nome deixou de ser mencionado como parte da Direção. Um outro detalhe: até a década de 1990, os nomes dos membros da revista, seja do Comitê de Consulta ou do Comitê de Direção (que em um dado momento passou a ser definida apenas como Direção), eram citados na contracapa. Como em muitos números

³⁰⁵ BOFF, Leonardo. Entrevista informal, via telefone, ocorrida em 07 abr. 2006, no horário de 17:30 às 18:30.

³⁰⁶ Algumas informações biográficas de Leonardo Boff estão expostas, mais adiante, neste capítulo.

do acervo do ITESC não existe tal contracapa, não há como afirmar com certeza, em determinados anos, quem fazia parte desses Comitês.

Sobre a apresentação gráfica da Concilium, observei que a revista não apresentou, assim como ainda ocorre, ilustrações em suas páginas, sendo todas impressas em preto e branco. Apenas as capas eram coloridas. Até a década de 1980, as capas apresentavam o título dos fascículos e uma gravura que parecia estar relacionada ao tema. Após isso, elas passaram a conter apenas o título dos fascículos e o nome dos autores que deles participavam. As gravuras foram excluídas, mas mantiveram-se as cores de fundo das capas, que variam de acordo com o fascículo. Pode-se pensar tal configuração da revista a partir de duas hipóteses: uma delas é o privilégio que pretendiam dar aos textos; outra, seria a questão financeira, pois as gravuras demandam mais investimentos, o que teria sido poupado pelos membros da sua Direção, ainda mais em face das já citadas crises financeiras pelas quais passou este periódico.

Outra característica desta revista é o processo de escolha dos temas a serem publicados, o que era fruto de uma escolha passava por um longo processo, visível no editorial de uma edição publicada no ano 1983. Em primeiro lugar, havia uma reunião plenária anual do Comitê de Direção, isto é, do corpo de redatores principais, juntamente com os editores. Na reunião, os assuntos a serem distribuídos nos fascículos anuais eram determinados coletivamente por teólogos de diversos países e continentes. Após a sugestão dos temas, eram formados três grupos que os debatiam mais detalhadamente, apresentando em plenário o resultado deste debate. Terminada a reunião anual, os temas, já determinados e discutidos, passavam pela aprovação dos Comitês de Conselheiros, que apresentavam seus pareceres por escrito. No início da década de 1980, havia dez Comitês de Conselheiros, divididos de acordo com as disciplinas teológicas, formando um grupo total de 350 teólogos.³⁰⁷ Com base nas sugestões da reunião anual e nos resultados da consulta aos Comitês, dois diretores responsáveis elaboravam um “projeto provisório” pormenorizado de cada fascículo. Novamente, o Comitê de Direção e o de Conselheiros recebiam o projeto de volta para estudá-lo, podendo este sofrer alguma alteração, chegando, finalmente, ao projeto definitivo. A Direção, após algumas consultas, passava ao trabalho de escolha dos autores, que recebiam o projeto definitivo para facilitar a redação de seus artigos. Os

³⁰⁷ BRAND, P.; SCHILLEBEECKX, E.; WEILER, A. 19 anos de Concilium. Trad. Frei Alexandre Noordeloos. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 190, 1983/10, p. 3.

redatores-chefes cuidavam da redação e da aprovação finais dos artigos, com a assistência do Secretariado Geral. Um ponto ao qual é dado destaque é o fato de cada autor indicado ter “total liberdade de escrever seu artigo como quiser, contandt que aceite a orientação quanto ao tema, da parte da redação”. Enfim, entre a reunião anual e a edição de um número da revista havia um período de dois anos.³⁰⁸

De acordo com os autores do editorial de outubro de 1983,

Tudo isso mostra que a influência dos dois diretores, principalmente quanto à escolha dos autores e à redação final do projeto, é bem grande; mas, de outro lado, estão comprometidos com toda a equipe de trabalho. O Comitê de Direção acabou com o direito ditatorial de decisão do diretor, que existia nos primeiros anos de existência de *Concilium*.³⁰⁹

Vale ressaltar que a revista mantém até os dias atuais tal procedimento, conforme informou Leonardo Boff. Anualmente, na semana após o Pentecostes, ocorrem reuniões das quais participam um grupo de diretores e redatores responsáveis pelas edições a serem publicadas (mais ou menos vinte redatores), sendo então definidos os temas para o número posterior³¹⁰

Enfim, retomando as colocações de Antoine van den Boogaard, na base da Concilium e na sua organização havia um “complicado aparelho” envolvendo um grande número de pessoas que exercem diferentes funções e que são oriundas de diversas áreas de conhecimento. É o que se observa quando da leitura dos artigos da revista. Nela figuram, além de representantes das mais diversificadas áreas da teologia (muitos dos quais com formação anterior em outras disciplinas), sociólogos(as), filósofos (as), historiadores (as), antropólogos (as), jornalistas, professores (as) universitários (as), entre outros. Grande parte dessas/desses autoras/autores possuem obras publicadas, além de estarem engajados em organizações e/ou movimentos católicos ou não.

Como se percebe, a revista buscou, além de “democratizar” a escolha dos autores e a redação final do projeto, congraçar especialistas de diferentes campos de conhecimento, bem como de diferentes confissões religiosas, procurando com isso

³⁰⁸ Idem, p. 3

³⁰⁹ Id. p., 4

³¹⁰ BOFF, Leonardo. Entrevista informal, via telefone, ocorrida em 07 abr. 2006, no horário de 17:30 às 18:30.

ampliar o leque das discussões ali veiculadas. Afinal, mostrou-se, desde o início, estar conectada com os debates atuais da teologia nas suas relações com outras disciplinas. Por outro lado, isso pode ser pensado como uma forma de ampliar o seu público-leitor e quem sabe também os seus espaços de circulação. Ademais, há que se pensar que o “discurso de autoridade” de que era portadora não poderia prescindir do diálogo com outros campos de saber, aumentando ainda mais a sua influência como dispositivo de divulgação de um discurso teológico que se dizia baseado na troca de idéias, opiniões e conceitos.

Chamam atenção também as edições comemorativas da revista, nas quais há todo um trabalho de (re)memorização que - a exemplo do campo “teologia feminista” em âmbito mais geral, como visto no capítulo anterior - objetiva trazer determinados aspectos sobre sua história, lembrando os seus fundadores, citando marcos, eventos, mudanças pelas quais passou a revista, as dificuldades enfrentadas e superadas, a sua face “moderna”, seu comprometimento com a liberdade de expressão etc. Ou seja, o campo “Concilium” também buscou guardar do esquecimento as suas origens, os seus “sujeitos fundadores”, a sua identidade. Dentre a memória que dela foi preservada, um evento retomado com frequência foi o Concílio Vaticano II, demonstrando a relação de aproximação e de distanciamento que se estabeleceu entre este evento e as propostas da revista, e dela com a oficialidade da Igreja, como será visto a seguir.

2.1.2 A Igreja Oficial e o Concílio Vaticano II

A revista Concilium foi planejada e elaborada por muitos teólogos católicos atualmente considerados entre os mais importantes do mundo contemporâneo. Ela pode ser vista como um campo que surgiu no interior de um outro campo bem mais amplo, que é Igreja Católica Romana. Desde o início de seu percurso editorial buscou se mostrar atrelada às propostas do Concílio Vaticano II, muitas vezes relacionando a sua identidade à identidade deste Concílio. A partir desta constatação, surgem outras questões, dentre elas, de que forma se deram e se desenvolveram tais relações revista/Igreja e revista/Concílio Vaticano II?

Em primeiro lugar, é interessante observar que as páginas desta revista dão visibilidade às suas relações conflituosas com as autoridades eclesiásticas do Vaticano. De acordo com o teólogo Boogaard, desde que surgiu, bem como nos anos que se sucederam, foi “mínimo, para não dizer nulo” o entusiasmo das autoridades eclesiásticas de Roma com relação ao periódico. O teólogo diz ter sido um dos que lutou, durante muitos anos, por um relacionamento melhor entre os teólogos da revista de um lado, e, de outro, as autoridades eclesiásticas. Conforme indica, durante o pontificado de Paulo VI (que esteve a frente da Igreja entre 1963 a 1978), pareceu, ao menos por instantes, que haveria um espaço para o diálogo. Contudo, isso não ocorreu. E esse fato pode ser ilustrado pela reação das autoridades eclesiásticas quando foi planejada uma reunião de colóquio entre os teólogos romanos e os da revista, colóquio este que no último momento foi cancelado por um delegado não-oficial do Vaticano. O autor não cita o ano em que ocorreria o citado colóquio, mas infere-se que deve ter sido logo no início do percurso da revista. Também, por ocasião da apresentação do fascículo experimental da edição holandesa da revista, publicado em Roma em 1964, circulou por lá um “número-pirata” com o seguinte anúncio: “neste número, contribuições de muitos clericais proeminentes e leigos menos proeminentes, bem como de alguns apóstatas e hereges pertinazes, cismáticos e outros de antemão condenados, e ainda humanistas”.³¹¹ (grifo meu)

O teólogo Yves Congar, um dos fundadores da Concilium, também trouxe à tona o distanciamento e a desconfiança do Vaticano no que diz respeito à revista. Ele mesmo, pessoalmente, falou sobre o assunto com o papa Paulo VI, que “[...] sempre tão aberto, continuou reticente e até crítico” com relação à revista. Enfim, os esforços em prol de uma aceitação da revista por parte de Roma não obtiveram êxito, como indica Yves Congar, que, em 1983, fez a seguinte afirmação: a Concilium “atinge os homens do saber, mas quase não atinge os homens do poder”. Ele também declarou que a revista foi interdita diversas vezes. Embora não tenha dito por quem foi censurada, apontou os motivos: por “não ser bastante teológica, nem bastante fiel a uma pesquisa inspirada nas fontes bíblicas”.³¹² Talvez daí parta a afirmação, feita com certa frequência pela revista, sobre uma de suas principais – se não a principal – tarefa: “tarefa construtiva e

³¹¹ BOOGAARD, Antoine von den. Carta do Presidente da Fundação. Trad. Petrus Johanes van Col. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 227, 1990/1, p. 11.

³¹² CONGAR, Yves. Onde está a expressão da fé? Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 190, 1983/10, p. 124.

crítica, e às vezes até ‘subversiva’³¹³.

Em face do exposto acima, há umas observações a serem feitas. A primeira diz respeito à dissociação, feita por Yves Congar, entre “saber” e “poder”, bem como a sua visão de poder centrado em uma instituição (neste caso, a Igreja oficial), um “poder fundamental” e repressor. E essas são concepções criticadas por Michel Foucault, para quem “o saber é inteiramente vazado pela malícia mesquinha das relações de dominação” e, conseqüentemente, relações de poder. Dessa forma, poder e saber não são externos um ao outro. Eles se inter-relacionam; ambos operam de forma “mutuamente geradora”.³¹⁴ Conforme ele afirma, nenhum saber é formado sem que haja um sistema de comunicação, de registro, de acumulação, de deslocamento, que é “em si mesmo uma força de poder, e que está ligado em sua existência e em seu funcionamento, às outras formas de poder”.³¹⁵ Por conseguinte, observados sob essa ótica, os “homens de saber” da Concilium também são “homens de poder”. O trabalho por eles realizado na revista não deixou de recorrer a processos de apropriação, distribuição e retenção³¹⁶, típicos da constituição do saber e do funcionamento do poder.

A segunda observação que gostaria de fazer reporta-se a informações que me foram passadas por Leonardo Boff, que confirmaram os embates entre a revista e Roma. Conforme este teólogo, houve um “racha” na Concilium, quando então muitos teólogos de renome que dela faziam parte seguiram a idéia do teólogo Joseph Ratzinger (atualmente papa Bento XVI) de separar-se da revista e organizar uma outra, a Communio, que é considerada por Leonardo Boff uma “contra-revista” para combater a Concilium e que segue, segundo ele, uma “linha eclesiocêntrica”.³¹⁷

³¹³ BRAND, P.; SCHILLEBEECKX, E.; WEILER, A. 19 anos de Concilium. Trad. Frei Alexandre Noordeloos. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 190, 1983/10, p. 6

³¹⁴ DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: Uma trajetória filosófica. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 127.

³¹⁵ FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do Collège de France** (1970-1982). Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 19.

³¹⁶ Idem.

³¹⁷ BOFF, Leonardo. Entrevista informal, via telefone, ocorrida em 07 abr. 2006, no horário de 17:30 às 18:30. Mais informações sobre esta revista, Ver: COMMUNIO, Revista Internacional Católica. Disponível em <<http://www.revistacommunio.com/default.php>> Acesso em 20 abr. 2007. Ainda de acordo com Leonardo Boff, existia a vontade desta revista, que era financiada por empresários alemães, em cooptar teólogos para suas fileiras. Ele mesmo foi convidado a publicar na Communio e chegou a ali publicar um artigo. A revista Communio e Joseph Ratzinger (já eleito papa) foram citados recentemente no Editorial do jornal Estado de São Paulo, que informa que, ao ajudar a fundar esta revista, o objetivo de Ratzinger era combater uma linha de pensadores europeus, que foi depois seguida por americanos e latinos. Para estes pensadores, o Vaticano II criara um permanente espírito de mudança, que transcendia aquilo que o próprio Concílio havia votado. A crítica feita a eles devia-se ao fato de acharem que “toda a doutrina da Igreja devia ser questionada, como se tivessem a intenção de reescrever o Evangelho”.

Sobre a revista Communio, que começou a ser formada no ano de 1969, ela é uma Revista Internacional Católica, sendo também publicada no Brasil, assim como em diversos outros países, a exemplo da que é o centro desta tese. A propósito, atualmente ela é editada em 14 idiomas e circula em 16 países, o que significa uma quantidade maior de publicações quando comparada à Concilium - o que também pode significar uma expansão que possivelmente foi favorecida pelo apoio por parte do Vaticano, já que, por ser “eclesiocêntrica”, conforme expresso por Leonardo Boff, manteve-se mais afinada com as regras estabelecidas pela Igreja oficial, recebendo, por isso, o seu aval.

Tendo em vista as questões até então expostas, percebe-se que a Concilium vivenciou uma série de lutas, de embates, características de um campo. Como tal, possui suas próprias regras. Além disso, as relações entre os que dele faziam parte e as demandas externas ao campo é que acabavam, tendo como base as colocações de Pierre Bourdieu, por direcionar os seus temas, os objetos escolhidos e as categorias a partir das quais estes são analisados etc.³¹⁸ Penso também que essas regras delimitavam “quem” poderia fazer parte deste campo, que, ainda de acordo com Bourdieu, é um espaço que “constrange” os agentes nele envolvidos.³¹⁹ Infere-se, portanto, que aqueles que, por um motivo ou outro, não concordassem com as regras e não aceitassem os “constrangimentos” típicos do “microcosmo” do qual faziam parte acabaram por afastar-se dele. Isso pode ser relacionado à divisão ocorrida na Concilium, da qual resultou a constituição de um outro periódico.

Se as relações com Roma não eram nada amistosas, a ligação estabelecida entre a revista e o Concílio Vaticano II parecia ser, a princípio, uma ligação de identificação - o que, nota-se, foi algo que também sofreu uma modificação. Conforme já exposto, a Concilium foi gestada no calor do Vaticano II, sendo uma “herança essencial” deste evento, que acabou por constituir a sua identidade primeira. Porém, uma pergunta lançada na década de 1990 ilustra um tema retomado pela revista com certa frequência. A pergunta era a seguinte: a revista havia nascido sob o signo do Vaticano II, mas este evento ainda constituiria a sua identidade?

Vale recordar que o referido Concílio, para além de suas diferentes recepções,

Ratzinger e o grupo de teólogos alinhados a ele defendiam que a intenção de João XXIII não fora a de mexer nos “depósitos da fé” e alertavam para o risco de se transformar a Igreja numa espécie de parlamento. Ver: O SUCESSOR Natural de Wojtyla. Disponível em: <<http://clipping.planejamento.gov.br/Noticias.asp?NOTCod=189983>>. Acesso em: 08 abr. 2006.

³¹⁸ BOURDIEU, P. Op. Cit., 2004, p. 23

³¹⁹ BOURDIEU, Pierre. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996, p. 50

leituras e posteriores resultados práticos, apresentou-se como sendo um momento de reflexão da Igreja sobre si mesma, um momento no qual ela se colocou frente ao “mundo moderno”, assumindo uma postura de diálogo e abertura, buscando para si uma nova identidade, bem como para sacerdotes e leigos. Tal evento foi descrito, segundo alguns discursos, como uma ruptura, um período de mudanças caracterizadas por uma “modernidade”, exposta através de termos como diálogo, pluralismo de posições, valorização da razão, superação dos poderes absolutos, respeito às diferenças religiosas, dentre outros³²⁰ - o que não exclui posições contrárias sobre este evento, é bom sublinhar.

Ao fazer uma retomada dos 20 anos da Concilium, Yves Congar descreveu o contexto do Vaticano II da seguinte forma:

Vivia-se então uma experiência que os criadores da revista quiseram prolongar e servir: a experiência de uma cooperação entre pastores e teólogos, numa fecundação mútua; a experiência de uma renovação de vitalidade assegurada à Igreja por uma dupla abertura – abertura aos resultados da pesquisa, como, por exemplo, na exegese, na liturgia, no ecumenismo, e abertura aos “outros”. Ao mesmo tempo em que a Igreja já se concentrava sobre si mesma, sobre suas idéias e suas novas conquistas, grandes e belas por sinal, ela também se abria às exigências do mundo, ao diálogo com os outros cristãos, a um olhar sobre as outras religiões³²¹.

E, questionando se o intuito de prolongar e servir a tudo isso havia sido realmente honrado, responde: “Sim. Não”. Sim, porque a Concilium era uma revista que apresentava “idéias e uma documentação planetária, questionamentos que traduzem os problemas do homem de hoje, a voz de outras escolas, de outras igrejas”, apresentando uma vasta amplitude de visão e documentação. Se o Concílio havia sido uma assembléia

³²⁰ Sobre o Concílio Vaticano II, ver: McGRATH, Mons. Marcos G. **Cómo vi y vivi el Concilio y el post-Concilio**. El testimonio de padres conciliares de America Latina. São Paulo: Paulinas. 2000; **Compêndio do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações**. KLOPPENBURG, Frei Boaventura (Introd. e índice analítico); VIER, Frei Frederico (Coord.Geral). Petrópolis/RJ: Vozes, 2000; LIBÂNEO, João Batista. O Concílio Vaticano II e a modernidade. Medellín. Instituto Teológico Pastoral para a América Latina, nº 86, vol. XXII, jun/1996. p. 35, 39; MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)**. Trad. Heloisa Braz de Oliveira Pietro. São Paulo: Brasiliense. 1989; BRUNEAU, Thomas C. **Religião e politização no Brasil: A Igreja e o Regime Autoritário**. São Paulo: Loyola, 1979; BEOZZO, José Oscar. Índices de uma reação conservadora: do Concílio Vaticano II à eleição de João Paulo II. **Comunicações do ISER**, v. 9, nº 5, 1997, p. 637-663; ALBERIGO, Giuseppe (Dir). **História do Concílio Vaticano II**. Vol. II. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000, entre outras obras.

³²¹ CONGAR, Yves. Onde está a expressão da fé? Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 190, 1983/10, p. 123.

mundial, a revista, nesta perspectiva, seria seu prosseguimento. Não “totalmente”, porque a intenção da revista era ser uma colaboração bem “católica”, portanto sem excluir ninguém. Quer dizer, Yves Congar mais uma vez estava fazendo alusão à indiferença do Vaticano com relação à revista, uma revista que “visava dar aos homens cuja ação transforma a Igreja ‘uma informação bem atual sobre os problemas novos e as novas soluções em todas as disciplinas teológicas, em escala mundial’”. Ela havia conseguido tal objetivo, porém, como afirma, “ao que parece, os homens de decisão e de ação pouco se aproveitaram disso”.³²²

O teólogo Jean Pierre Jossua, que, em 1992, também questionou a possibilidade do Vaticano II constituir a identidade da Concilium, aponta algumas ambigüidades que emergiram do contexto do Concílio, bem como no período pós-Concílio, ambigüidades que envolviam pontos de conflitos:

[...] entre a eclesiologia do Povo de Deus e a hierarquia do Vaticano II, entre o apostolado dos leigos e as estruturas clericais, entre o mundo como sujeito do Desígnio divino e a Igreja como única a discernir os sinais, entre a liberdade religiosa pragmática e um fundamento propriamente evangélico e o eclesiocentrismo etc³²³.

Tais conflitos e contradições estavam presentes na própria recepção das propostas do Concílio Vaticano II, como bem aponta Jean P. Jossua, que afirma que os concílios podem ser objetos de diferentes recepções, que caminham da aceitação à recusa, da amplificação à minimização, da abertura ao fechamento. As referidas contradições iam de encontro à proposta “essencialmente inovadora” da revista Concilium, preocupada em:

Propor ou apoiar novas iniciativas, criativas, em matéria de expressão da confissão de fé, de liturgia, de ética, de instituições eclesiais. Justificar, com base na liberdade cristã, um direito inalienável de colocá-las em prática para testá-las, mesmo a contracorrente de disciplinas e de diretrizes que emanam de autoridades. Isso, porém, sem polêmicas intolerantes e estereis (e, em certos casos, malévolas) quanto a outras posições e outras interpretações, mesmo que, sendo oficiais, disporiam de um poder que estariam usando abusivamente³²⁴.

³²² Idem, p. 123-124

³²³ JOSSUA, Jean Pierre. O futuro de Concilium. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 239, 1992/1, p. 5

³²⁴ Idem, p. 7

Casiano Floristán, teólogo espanhol, ao fazer uma retrospectiva dos fascículos referentes ao tema Espiritualidade, também faz alusão ao Concílio e suas repercussões durante as décadas de 1970 e 1980. Ao fazer tal retrospectiva, aponta a década de 1980 como um momento no qual a direção da Igreja Católica, “excessivamente centrada na cabeça papal” - não obstante os problemas colocados pela sociedade que lhe era contemporânea, como os de ordem econômica e política, e os sintomas de renovação espiritual por parte de pequenos grupos, comunidades e movimentos - mostrava-se

[...] preocupada em refazer a unidade católica a partir de uma regeneração disciplinar (novo Código de Direito Canônico), moral (ética tradicional sem rachaduras) e dogmática (retorno à ortodoxia), com discursos freqüentes e iguais para os esquecediços [sic], sem incidência direta, salvo exceções, na consciência espiritual da humanidade.³²⁵

Enfim, o Vaticano II, ou melhor, o período pós-Vaticano II caminhou na contramão dos desejos de uma revista que nele plantou suas bases e que buscou se mostrar como um espaço de discussões teológicas que se colocavam “a serviço do hoje”, que caminhavam em busca do “outro”, trazendo temas candentes em muitas de suas páginas. Na medida em que o Concílio Vaticano II passou a caminhar na contramão dos desejos da revista deixou também de ser o elemento-chave nos contornos de sua identidade.

A propósito, tal discussão a respeito do Vaticano II tem sido apresentada para além das páginas da revista, por alguns outros teólogos, como é o caso do brasileiro, doutor em teologia, Faustino Teixeira, que também o aponta como “um dos eventos mais importantes na dinâmica do cristianismo contemporâneo”, um evento “pioneiro”, de “originalidade única”. Este teólogo refere-se também ao mal-estar que surgiu, por parte de alguns membros da Igreja, diante da decisão do papa João XXIII em realizar o Concílio, bem como às dificuldades, tensões e resistências já presentes na sua abertura. Havia, na cúria romana, de acordo com ele, uma “alergia institucional” e uma resistência às propostas expostas neste evento, que pretendeu, através de suas intenções

³²⁵ FLORISTÁN, Casiano. Espiritualidade: retrospectiva e prospectiva. Trad. Epraim F. Alves. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 190, 1983/10, p. 81-82. Saliento que, no ano 2005, nesta revista, foi publicado um número temático dedicado especialmente ao Vaticano II. Ver: VATICANO II: um futuro esquecido? Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 312, 2005/4.

pastorais e ecumênicas, não ser uma “mera continuação” do Vaticano I (1869-1870), que, dentre outras questões, afirmou o primado e a infalibilidade papal em assuntos de fé e moral.³²⁶ Outro ponto destacado por Faustino Teixeira foram as propostas do Vaticano II sobre as religiões, o diálogo inter-religioso, a liberdade religiosa, o pluralismo, propostas estas que geraram acaloradas discussões entre os que lhes eram favoráveis e os que não eram. Ao final, afirma que o Concílio, que iniciou como um processo de abertura dialogal, acabou por manter viva “a doutrina do caráter absoluto e definitivo do cristianismo” e, nesse sentido, não rompeu com a “perspectiva eclesiocêntrica”³²⁷.

Penso ser oportuno salientar que o artigo deste teólogo foi aqui citado não apenas devido às informações que fornece sobre o Vaticano II, mas também pela referência que faz a Yves Congar, um dos principais nomes da *Concilium*, que, segundo ele, juntamente com outros teólogos, trabalhou de forma incansável em defesa de uma assembléia conciliar mais aberta. E essa alusão a Yves Congar é apenas um breve indicativo das posturas assumidas pelos idealizadores desta revista, quer seja com relação ao Concílio ou a outros pontos nevrálgicos para a Igreja oficial, o que se torna visível a partir de alguns de seus dados biográficos, expostos a seguir.

Contudo, antes de prosseguir, saliento que a menção a dados biográficos sobre alguns dos teólogos a serem citados não compromete este trabalho com uma espécie de “apologia ao sujeito”, ou a uma “verdade” estabelecida por ele, ou algo parecido. Penso que se o presente capítulo tem o intento de observar a identidade desse campo, é interessante que se saiba “de que lugar” falam aqueles que foram responsáveis por sua constituição, que aspectos os unem nesse campo, lembrando que é esse “lugar” que ocupam que, dentre outros fatores, possivelmente colaborou para a delimitação dos objetivos da revista, dos objetos nela privilegiados, dos autores que ali publicaram e as análises realizadas. De certa forma, tais sujeitos fornecem a este campo o “capital simbólico” de que são portadores - capital necessário para a manutenção deste espaço de saber, na medida em que também demarca fronteiras e estabelece um “reconhecimento entre pares”. Novamente recordando Pierre Bourdieu, o uso da linguagem, ou seja, tanto

³²⁶ TEIXEIRA, Faustino. **O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso**. Disponível em: <http://empaz.org/dudu/du_art_concilio_diálogo.htm>. Acesso em: 04 abr. 2006. Este artigo também foi publicado em GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs). **Concílio Vaticano II**. Análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 273-291

³²⁷ Idem

a maneira quanto a matéria do discurso depende da posição social do locutor.³²⁸ No caso deste trabalho, penso ser relevante abordar a posição institucional que ocupam (ou ocupavam) tais locutores.

2.2 Os porta-vozes do “discurso autorizado”

Nomes como Yves Congar, Karl Rahner, Hans Küng, Edward Schillebeeckx são via de regra citados quando se faz referência não apenas à história da Concilium, mas também à teologia contemporânea. Eles, entre outros, delimitaram os contornos da revista, dela participando efetivamente não apenas como idealizadores, mas também como membros dos Comitês de Direção e dos Comitês responsáveis pelas mais diversas disciplinas. Em consequência, pode-se inferir que moldaram muito da sua identidade. E relembrando que as relações da revista com Roma foram relações de distanciamento, observar as suas posturas teológicas pode ter muito a dizer sobre isso. E, ao que parece, a “transgressão” é uma expressão que une tais teólogos.

Yves Congar (1904-1995), teólogo dominicano francês, tem sido citado, por exemplo, por ter questionado pontos que dizem respeito à necessidade de reforma da Igreja, ao papel dos leigos na instituição e sobre o ecumenismo. Devido a isso sofreu, por diversas vezes, a pressão dos organismos que na Igreja zelam pela ortodoxia. As pressões que sofreu foram exercidas não só pelo Vaticano, mas também pelos superiores da sua ordem. Sobre o ecumenismo, Yves Congar escreveu, em 1937, a obra “Cristãos desunidos. Princípios de ecumenismo” (“Les Chrétiens desunis”), sendo chamado a Roma, em 1947, devido a algumas de suas afirmações. Em 1950, escreveu “Verdadeira e falsa reforma na Igreja”, que teve grande repercussão. Porém, quando a edição em italiano estava para ser preparada foi proibida, bem como as traduções em outras línguas. A partir de 1952, teve que submeter ao Vaticano todos os escritos que desejasse publicar, o que levou muitos a se admirarem por ele ter conseguido publicar, em 1953, “Jalons pour une théologie du laïc” (“Marcos para uma teologia do laicado”, em tradução livre), que preconizava uma revolução na forma de entender a identidade e a

³²⁸BOURDIEU, P. Op. Cit., 1996, p. 88.

missão dos leigos. Interessante perceber que, mesmo com esses eventos, o papa João XXIII, em 1958, ao convocar o Concílio Vaticano II, convidou o teólogo para ser consultor e, depois, perito conciliar. Este teólogo acabou por tornar-se um dos mais influentes no Vaticano II, em especial no que dizia respeito a questões do laicado, da eclesiologia e do ecumenismo.³²⁹

Yves Congar é também citado no artigo “As fogueiras da Inquisição semeiam o terror”, que faz referência ao pregador italiano Jerônimo Savonarola (1452-1498), perseguido e queimado vivo pela Inquisição. No final do referido texto, transcrito por ocasião do 400º aniversário da morte de Giordano Bruno, ele é mencionado como um dos teólogos perseguidos por João Paulo II, um papa que, como afirma o artigo, em pleno século XX barrou “toda e qualquer *dissidência* no sistema de ensino e produção teológica” (grifo do autor), em nome da defesa da “ortodoxia católica”, ameaçada “pelos desafios da modernidade”.³³⁰ Também, nas mais atuais críticas a ele dirigidas, percebe-se que sua postura não raras vezes caminhou na contramão da ortodoxia católica. É o que demonstra, por exemplo, um texto de autoria de Marcelo Fedeli (membro da “Associação Cultural Montfort”, entidade civil de orientação católica que busca, entre outras, a difusão do ensinamento tradicional da Igreja), que o critica por ter feito um “desvalado elogio” a Lutero, a quem considerou, para revolta de Fedeli, “um dos maiores gênios religiosos de toda a história”, comparando-o e o colocando acima de Santo Agostinho e Santo Tomás de Aquino. Conforme o autor da crítica, Yves Congar havia ignorado “toda virulência da doutrina luterana” em prol do “decantado ecumenismo” e de sua “doutrina reformista”.³³¹

³²⁹ YVES Congar, apóstolo da paciência. Disponível em: <<http://www.agencia.ecclesia.pt/pub/14/noticia.asp?jornalid=14¬iciad=23664>>. Acesso em: 14 set. 2005.

³³⁰ Interessante ver que, apesar das perseguições sofridas, Yves Congar foi nomeado cardeal por João Paulo II, em 1994, um ano antes de sua morte. Idem.

³³¹ FIDELI, Marcelo. “Anotações ‘esquecidas’ II: Padre Congar e Lutero”. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=padrecongar&lang=bra>>. Acesso em: 04 abr. 2006. Um artigo publicado na *home page* da “Associação Cultural Montfort” a define como “[...] uma entidade civil de orientação católica que tem como finalidade, entre outras, a difusão do ensinamento tradicional da Igreja e da cultura desenvolvida pela civilização cristã ocidental”. A entidade, fundada em 1985, e presidida pelo Prof. Orlando Fedeli, doutor em História pela Universidade de São Paulo (USP), afirma combater especialmente o modernismo e o liberalismo. Na página dedicada à história da Associação, há uma notícia da visita feita por Orlando Fedeli ao papa João Paulo II, quando o entregou uma placa-símbolo das 150 mil assinaturas obtidas, no Brasil, em prol do seu Manifesto pela Vida, onde fala “contra o uso de células tronco embrionárias, em defesa da lei natural e da doutrina católica”, afirmando o “direito à vida de todo ser humano, desde o primeiro instante de sua concepção”. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br>>. Acesso em: 4 abr. 2006

Outro teólogo e sacerdote, Karl Rahner (1904-1984), também um dos idealizadores/fundadores da Conciliação, é citado como um dos principais assessores teológicos do Concílio Vaticano II, além de ter publicado uma vasta obra, que inclui as "Investigações Teológicas", editada em 14 volumes.³³² De acordo com o teólogo português Anselmo Borges, Karl Rahner deixou escapar um dia, durante uma aula, uma observação: o fato da Igreja Católica obrigar os fiéis a confessar os “pecados graves e mortais”, enquanto ele não via nenhum bispo, padre ou superior religioso, ministro ou professor católico que tenha se confessado “do pecado grave e, frequentemente, mortal, da ignorância culpada, da incompetência fatal, da inteligência irresponsavelmente menorizada”. Segundo Karl Rahner, através da citação feita por Borges, nas Igrejas havia “pouco apelo à razão, à reflexão crítica, à pergunta”, como se “a fé não tivesse de conviver com a inteligência, com a dúvida e com a pergunta”.³³³

Outro sacerdote que fala sobre Karl Rahner é Frei Bento Domingues, teólogo dominicano português, que demonstra a forma como este teólogo lidava com os dogmas e posições do magistério eclesiástico no tocante a questões que levavam muitos católicos militantes a abandonarem a Igreja. Dentre as citações de Karl Rahner realizadas por Bento Domingues, destaco:

Uma identificação última com a essência fundamental da Igreja não significa, de modo nenhum, que estejamos de acordo com todas e cada uma das coisas que se fazem na Igreja. Nem com tudo o que a hierarquia ou o Papa realizam, nem mesmo com todas e cada uma das coisas que o ensino oficial da Igreja apresenta³³⁴.

Em outra referência que faz sobre Karl Rahner alude à ordenação das mulheres, entre outras questões:

As coisas são diferentes quando se trata deste ou daquele ensino mantido pelo magistério como oficial, apresentado como vinculante,

³³²KARL Rahner. Disponível em: <http://amaivos.uol.com.br/templates/amaivos/noticia/noticia.asp?cod_noticia=853&cod_canal=36>. Acesso em: 05 out. 2005. Ver também: TEIXEIRA, Faustino. **Karl Rahner e as religiões**. Disponível em: <http://empaz.org/dudu/imprimir/du_rahner_print.htm>. Acesso em: 04 abr. 2006.

³³³ BORGES, Anselmo. **Em Vilnius o Cristo pensador**. Disponível em: <http://dn.sapo.pt/2006/03/19/opiniao/em_vilnius_o_cristo_pensador.html>. Acesso em 04 abr. 2006

³³⁴ RAHNER, Karl. Apud DOMINGUES, Bento. **Como lidar com os dogmas católicos**. Disponível em: <http://www.triplov.com/espirito/frei_bento/dogmas.htm>. Acesso em: 04 abr. 2006. Publicado em Lisboa, em 16 jan. 2005.

mesmo que não tenha sido 'definido'. Julgo que, por exemplo, nem a argumentação básica nem a autoridade de ensino da Igreja a que, de facto, se recorre oferecem um fundamento convincente e obrigatório para aceitar a discutida doutrina de Paulo VI na 'Humanas Vitae'. O mesmo se diga acerca da declaração feita pela Congregação da Doutrina da Fé que pretende excluir, por princípio, a ordenação de mulheres, como algo a aplicar em todos os tempos e culturas³³⁵

Em um artigo que aborda a doutrina católica sobre aborto e contracepção, este teólogo foi citado por defender a idéia de “hominização tardia”. Ele afirmou, em seu livro “Dokumente der Paulusgesellschaft”, publicado em 1962, que

[...] não se pode interpretar, através das definições dogmáticas da igreja, que assumir que o *conceptum* humano (alma e corpo) ocorre somente durante o curso de desenvolvimento do embrião seja contrário a fé. Nenhum teólogo pode pretender provar que a interrupção de uma gravidez, ou seja a realização do aborto, seria em toda e qualquer circunstância o assassinato de um ser humano.³³⁶

Por sua vez, Edward Schillebeeckx (1914-) é apontado como “uma das figuras mais altas do pensamento cristão atual”, um “teólogo da fenomenologia e da hermenêutica da fé cristã”. Entrou para a ordem dos dominicanos em 1934. Participou no Concílio Vaticano II, de forma muito ativa, como conselheiro teológico do episcopado holandês.³³⁷ É conhecido também por abordar questões relativas à ordenação de mulheres e ao celibato sacerdotal. Assim como os teólogos antes citados, acabou silenciado por ataques à doutrina do Vaticano. Assim como Karl Rahner, é criticado devido ao fato de rejeitar a doutrina da transubstanciação³³⁸, argumentando que, em sua definição, no Vaticano II, foram utilizadas noções filosóficas medievais, e, portanto, obsoletas.³³⁹

³³⁵ Idem

³³⁶ MAGUIRE, Daniel C. **A Doutrina Católica Moderada sobre Contracepção e Aborto**. Disponível em: <http://www.religiousconsultation.org/doutrina_moderada_Brazil_Portuguese.htm>. Acesso em: 04 abr. 2006.

³³⁷ DOMINGUES, Frei Bento. Disponível em: <http://triplov.com/espirito/fre_bento/ritualidades.htm>. Acesso em: 04 abr. 2006. Frei Bento Domingues é um teólogo dominicano português.

³³⁸ Termo utilizado pela Igreja Católica para explicar a mudança da substância do pão e do vinho, que passam a ser corpo e sangue de Cristo no ato da consagração. TRANSUBSTANCIAÇÃO. Disponível em <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Transubstancia%C3%A7%C3%A3o>>. Acesso em 20 ago. 2006

³³⁹ DUGGAN, G. H. **O colapso na Igreja do Ocidente. 1600-2000**. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=colapso_da_igreja&lang=bra>. Acesso em: 04 abr. 2006. Ver

O teólogo Hans Küng (1928-), outro fundador da Concilium, é também descrito como um importante teólogo católico, sendo considerado um dos críticos mais severos da infalibilidade papal e da doutrina papal com relação ao celibato, à ordenação de mulheres e ao ecumenismo. Em 18 de janeiro de 1970, centenário da declaração da infalibilidade papal no Concílio Vaticano I, publicou o livro “Infallible? An Inquiry”, no qual esmiuçou e rejeitou o caráter infalível de qualquer decisão papal e da cúria. Foi chamado a Roma, em 1971, para justificar as suas idéias, quando então respondeu que só iria se pudesse ver todo o seu processo e escolher seus próprios advogados. A congregação recusou seu pedido. Ele também foi punido por afirmar que a ressurreição não podia ser um acontecimento histórico, que a virgindade de Maria era uma lenda, que não se devia identificar Jesus com Deus e que Jesus nunca se intitulou Messias. Em 1979, publicou, nos principais jornais do mundo, o artigo “Um ano de João Paulo II”, onde apontou o reacionarismo do papa ao aceitar só nominalmente o Concílio Vaticano II, quando, na verdade, fortaleceu a centralização curial, impôs o culto à personalidade, endossou a exclusão das mulheres do sacerdócio e a permanência do celibato. Em 18 de dezembro de 1979, o papa João Paulo II declarou que Hans Küng, através de seus escritos, afastou-se da “verdade integral da fé católica” e, portanto, não poderia mais ser considerado um teólogo católico, nem atuar como tal no papel de professor. Depois desta proibição, foi nomeado professor de Teologia Ecumênica de Tübingen, Alemanha, onde pôde desenvolver seus estudos sobre ecumenismo, em particular com relação ao Luteranismo. Também é citado, assim como Yves Congar, Karl Rahner e Edward Schillebeeckx, por ter tido um papel fundamental no Concílio Vaticano II, sendo nomeado consultor teológico pelo Papa João XXIII, ajudando na redação das conclusões deste evento.³⁴⁰

Um fato interessante na biografia deste teólogo foi o encontro entre ele e o atual papa Bento XVI, ocorrido em setembro de 2005 e noticiado na *home page* da Rádio Vaticano. Conforme dá conta a notícia, publicada em 26 de setembro de 2005, o encontro ocorreu num “clima amigável”, sendo que ambos concordaram que, no

também: ENCYCLOPEDIA of World Biography on Edward Schillebeeckx. Disponível em: <<http://www.bookrags.com/biography/edward-schillebeeckx>>. Acesso em: 02 mar. 2007.

³⁴⁰ HANS küng. Disponível em: <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hans_K%C3%BCng>. Acesso em: 10 out. 2005; <<http://demolaychapeco.vilabol.uol.com.br/inquisicao.html>>. Acesso em: 01 de out 2005. Ver também: CARVALHO, Olavo de. **O anúncio da Paixão**. Disponível em: <<http://www.olavodecarvalho.org/semana/050402globo.htm>>. Acesso em: 04 abr. 2006. Este artigo foi publicado no jornal O Globo, em 2 de abril de 2005

contexto do encontro, “não faria sentido entrar numa disputa relativamente às questões doutrinárias persistentes” entre aquele teólogo e o Magistério da Igreja. Os temas da conversa entre Hans Küng e o papa foram “a questão da ética mundial (*Weltethos*) e o diálogo da razão das ciências naturais com a razão da fé cristã”.³⁴¹

Pelo que se depreende até então, os principais nomes da Concilium são citados costumeiramente - tantos pelos que os criticam quanto pelos que assumem diante deles uma postura favorável - devido às posturas “transgressoras” que assumiram, questionando não raras vezes pontos considerados intocáveis para a oficialidade da Igreja, como a infabilidade papal, a virgindade de Maria, contracepção, aborto, ordenação feminina, entre outras. Isso de certa forma justifica a postura do Vaticano com relação à revista, cujos idealizadores eram considerados “apóstatas e hereges pertinazes, cismáticos e outros de antemão condenados, e ainda humanistas”, conforme anúncio, em 1964, do “número pirata” de um fascículo experimental que foi publicado em Roma, como já relatei anteriormente.³⁴² Se este é o perfil da maioria dos teólogos que ali publicou não dá para afirmar, embora haja dois exemplos que desejo citar: os teólogos Cassiano Floristán e Leonardo Boff, ambos também membros de Comitês tanto de Direção como de Consulta de disciplinas.

Leonardo Boff, ao que tudo indica, teve uma participação ativa na Concilium desde o início. Inclusive, de acordo com suas próprias informações, durante o período de ditadura no Brasil ele não foi preso devido a sua participação na revista. Segundo ele, por seu envolvimento com a revista, a sua prisão teria uma repercussão mundial, chamando muita atenção para o fato.³⁴³ Além de fazer parte da Direção da revista, o teólogo publicou diversos artigos em suas páginas. E, assim como os demais companheiros teólogos anteriormente mencionados, tem um percurso marcado por relações de conflito com o Vaticano. Devido às suas teses ligadas à Teologia da Libertação, expostas no livro “Igreja: Carisma e Poder”, foi submetido, em 1984, a um processo pela Sagrada Congregação para a Defesa da Fé, ex-Santo Ofício.³⁴⁴

Vale lembrar que tanto seu livro quanto a penalização que recebeu do Vaticano

³⁴¹ ENCONTRO de Bento XVI com o teólogo Hans Küng. Disponível em: <<http://www.oecumene.radiovaticana.org/por/Articolo.asp?c=50130>>. Acesso em: 04 abr. 2006.

³⁴² BOOGAARD, Antoine von den. Carta do Presidente da Fundação. Trad. Petrus Johanes van Col. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 227, 1990/1, p. 11.

³⁴³ BOFF, Leonardo. Entrevista informal, via telefone, ocorrida em 07 abr. 2006, no horário de 17:30 às 18:30.

³⁴⁴ Disponível em: <<http://www.leonardoboff.com>>. Acesso em: 12 dez. 2005.

foram expressos em matéria, em 1984, da revista feminista brasileira Mulherio, que citou como um dos fatores deflagradores da penalização o capítulo IV do livro acima referido. No capítulo intitulado “A questão da violação dos direitos humanos dentro da Igreja”, afirmou que as mulheres compunham metade do número de fiéis e que as religiosas somavam dez vezes mais do que os religiosos; mesmo assim elas eram consideradas pelo Vaticano “juridicamente incapazes” para quase todas as funções da Igreja. Além disso, contestou a negação da ordenação das mulheres e seus argumentos de “ordem biológica”³⁴⁵.

Leonardo Boff foi condenado, em 1985, a um ano de “silêncio obsequioso”, sendo deposto de todas as suas funções editoriais e de magistério no campo religioso. Em função da pressão mundial sobre o Vaticano, a pena foi suspensa em 1986, quando ele pôde retomar algumas de suas atividades. Em 1992, ameaçado novamente com uma segunda punição pelas autoridades de Roma, renunciou às suas atividades de sacerdote.³⁴⁶ É considerado, juntamente com Karl Rahner, como “militante antipapista”³⁴⁷, além de ser citado pelo jornalista Dermi Azevedo como um dos condenados por Joseph Ratzinger. Da lista de “condenados” constam também o nome da teóloga Ivone Gebara, dos teólogos Gustavo Gutiérrez, Hans Küng, Yves Congar, Edward Schillebeeckx e Bernhard Häring.³⁴⁸ Lembrando que Gustavo Gutiérrez e Leonardo Boff são expoentes da Teologia da Libertação, sendo que Gutiérrez, já em 1973, fazia parte do grupo de conselheiros da Concilium, e, ao menos durante um período, participou do seu Comitê de Direção.

O teólogo espanhol Casiano Floristán, acima mencionado, e que fazia parte da Direção da revista já em 1972, recentemente, em 04 de abril de 2006, foi citado, juntamente com Leonardo Boff, Hans Küng, Ana Maria Bidegain, Rosemary R. Ruether, Maria Pilar Aquino, e outros (as) tantos(as) teólogos(as) da América Latina, Europa e Estados Unidos, pela “Associação Cultural Montfort.”, que veiculou *on line* um artigo intitulado “Revolta, cisma e heresia: reações contra a *Dominus Iesus*”. Este artigo critica veementemente as posições assumidas por alguns teólogos e teólogas com

³⁴⁵ CASTILHO, Inês. Padres de saia. Mulherio, São Paulo, ano IV, nº 18., set./out. 1984, p. 10.

³⁴⁶ Disponível em: <<http://www.leonardoboff.com>>. Acesso em: 12 dez. 2005.

³⁴⁷ AZEVEDO, Reinaldo. **A herança do pastor.** Disponível em: <<http://www.primeiraleitura.com.br/auto/index.php?setcookie=small&edicao=2018>>. Acesso em abr. 2006

³⁴⁸ AZEVEDO, Dermi. **A lista de condenados por Ratzinger.** Disponível em: <<http://www.voltairenet.org/article124909.html>>. Acesso em: 04 abr. 2006.

relação à Declaração do Santo Ofício, *Dominus Iesus*, ratificada e confirmada pelo papa João Paulo II, em 06 de agosto de 2000. A referida Declaração, publicada pelo então cardeal Joseph Ratzinger, presidente da Congregação para a Doutrina da Fé, dentre algumas das “dez verdades de fé”, proclama que a Igreja Católica é a única a ser fundada por Cristo, sendo que as demais comunidades eclesiais não poderiam ser consideradas “Igrejas em sentido próprio”. O nome de Casiano Floristán aparece dentre aqueles que apoiaram uma nota lançada pela “Asociación de Teólogos Juan XXIII”, nota esta intitulada “Ante la Declaración Vaticana ‘*Dominus Iesus*’” e que aborda as repercussões negativas da Declaração do Vaticano no campo do ecumenismo e do diálogo inter-religioso.³⁴⁹

Juntamente com Leonardo Boff e outros teólogos, Casiano Floristán também foi citado em uma nota, publicada no dia 16 de abril de 2003, como líder de um grupo de teólogos “dissidentes” que elaboraram o “Novo Dicionário Pastoral”, considerado pela Conferência Episcopal Espanhola como polêmico, de observações doutrinárias “especialmente graves”, já que apresentava “os mistérios centrais da Fé [...] despojados do seu conteúdo dogmático, esvaziados do seu sentido católico, incapazes de configurar a vida cristã”.³⁵⁰ Uma notícia publicada em 05 de dezembro de 2005 dá conta de que Floristán e outros teólogos faziam parte de um grupo que se pronunciou contra a beatificação de João Paulo II, por eles acusado “de reprimir os teólogos da teologia da libertação e de ter sido tolerante com os regimes militares na América Latina”.³⁵¹

Enfim, alguns outros exemplos poderiam ser expostos. Contudo, creio que os já destacados fornecem um panorama geral do perfil de alguns teólogos que participaram da *Concilium*. Mas isso não pode ser afirmado apenas com relação aos teólogos. Muitas teólogas que fizeram parte da revista podem também ser enquadradas na categoria de “transgressoras”, basta observar acima os nomes de Ivone Gebara, Maria Pilar Aquino, Rosemary Radford Ruether sendo citados quando o assunto era o conflito entre teólogos e o Vaticano. A propósito, o fato destas e outras tantas mulheres se posicionarem contra alguns dogmas da Igreja já as situam no “lugar” da transgressão. E as páginas da revista

³⁴⁹ DUGGAN, G. H. **O colapso da Igreja no Ocidente**. 1960-2000. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=revolta&lang=bra>>. Acesso em: 04 abr. 2006.

³⁵⁰ BISPOS espanhóis dizem não a polêmico “Dicionário de Pastoral”. Disponível em: <<http://www.paroquias.org/noticias.php?n=3347>>. Acesso em: 04 abr. 2006

³⁵¹ GRUPO de teólogos se pronuncia contra a beatificação de João Paulo II. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2005/12/05/ult34u142207.jhtm>>. Acesso em: 22 jun. 2006.

demonstram os seus posicionamentos, pois foi ali que, pelo menos durante um período, elas conquistaram um espaço de legitimidade, constituindo um campo ao qual me refiro introdutoriamente a seguir.

2.3 Mulheres em Concilium

Além de terem conquistado legitimidade na Concilium, um espaço no qual a teologia feminista alcançou um estatuto que a colocou em pé de igualdade com as disciplinas teológicas tradicionais, as teólogas feministas, leigas ou religiosas, contribuíram, a meu ver, para dar formato à identidade desta revista. Durante onze anos, ou seja, de 1985 até 1996, elas foram vozes atuantes na revista, consolidando o seu trabalho de reivindicação dos direitos das mulheres não apenas no espaço eclesiástico, mas também no espaço social mais amplo, entrelaçando diversas questões teológicas com os debates do movimento feminista. E, é bom frisar, as mulheres não estiveram ali presentes apenas a partir desse momento. Mesmo que tenham sido minoria, elas se fizeram ouvir e participaram do periódico desde período bem anterior, inclusive fazendo parte do Comitê de Direção e dos Comitês criados especificamente para cada uma das diversas disciplinas teológicas, mesmo sendo numericamente inferiores aos teólogos.

Só para exemplificar, o nome da teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza surgiu na revista já no ano 1976; um ano depois constava como conselheira do fascículo “Direito Canônico” e, em 1979, passou a ser apresentada como membro do Comitê de Direção, onde permaneceu até o ano 2004. Ela foi autora de praticamente todos os Editoriais dos fascículos “Teologia Feminista”. Teólogas como Mary Collins, Anne Carr passaram a fazer parte da Direção na década de 1980 e a presença de outras tantas aumentou com a chegada dos anos 1990. Isso corrobora algumas informações de Leonardo Boff, segundo o qual a Concilium sempre esteve aberta a novas tendências, dando espaço, por exemplo, aos teólogos asiáticos, africanos e latino-americanos. Conforme afirma, as teólogas feministas, ou mesmo as que não se autodenominavam feministas, também foram convocadas para serem membros da revista, como, por exemplo, Elisabeth S. Fiorenza, que, como indica, dentre outras funções, analisava os artigos a serem

publicados para que não contivessem uma linguagem sexista.³⁵² Ou seja, assim como a revista convocou os “homens de ciência” para que dela fizessem parte, também as “mulheres de ciência” (termo citado aqui por mim, já que não vi em momento nenhum tal referência) foram agregadas neste espaço. Na impossibilidade de fazer referência a todas, tomo como exemplo, os nomes de Elisabeth S. Fiorenza, Rosemary Radford Ruether, Catharina Halkes, Mary Hunt, Elizabeth A. Johnson, Ida Raming, Elizabeth Carrol, entre muitas outras. Entre as latino-americanas figuram o nome das brasileiras Ivone Gebara e Maria Clara Lucchetti Bingemer, as das teólogas mexicanas Elsa Tamez (metodista) e Maria Pilar Aquino.

A exemplo da história de vida de alguns dos principais teólogos da Concilium, exposta de maneira resumida anteriormente, tais mulheres possuem uma bibliografia rica no que concerne à sua posição de teólogas, com um considerável número de publicações de obras e artigos em revistas, com envolvimento em diversos movimentos e organizações tanto no interior da Igreja como fora dela (e em posição de questionamento a ela), levando adiante suas lutas em prol de um outro olhar sobre a relação mulheres/Igreja institucional, fundando movimentos, revistas especializadas. Enfim, situam-se em um patamar social e eclesial que, guardadas as suas especificidades, também as colocam num patamar que lhes permite um discurso de autoridade, ocupando uma posição, eu diria, privilegiada, posição esta que, conseqüentemente, forneceu-lhes o capital simbólico necessário para que adentrassem na Concilium e ali conquistassem um campo. Vale lembrar que o peso dos sujeitos que transitam pelo campo é fator importante a determinar o peso do campo.³⁵³

A situação social e eclesial destas mulheres pode ser visualizada na parte final de cada número dos fascículos dos quais participaram revista, onde se encontram as “Notas Biográficas” de cada autora ou autor. Apenas para ilustrar, penso que seria importante referir-me a alguns dados sobre estas teólogas, lembrando que estes dizem respeito ao que foi divulgado pela revista, no período pesquisado, ou em citações feitas em outros artigos da revista, assim como em escritos mais recentes. Destaco também que as informações apresentadas não dão conta de todo seu percurso teológico, ilustrando apenas alguns de seus aspectos.

³⁵² BOFF, Leonardo. Entrevista informal, via telefone, ocorrida em 07 abr. 2006, no horário de 17:30 às 18:30.

³⁵³ BOURDIEU, P. Op. Cit., 2004, p. 24

A teóloga Catharina Halkes, por exemplo, na década de 1980 e de 1990, era catedrática-emérita da Faculdade de Teologia de Nimega (Holanda), onde estava encarregada da pesquisa e do ensino relativos ao feminismo e cristianismo, sendo autora de diversos artigos, bem como co-autora em obras coletivas, além de ser co-fundadora da revista teológico-feminista Mara. Em uma obra datada de 1985, esta teóloga afirma que o feminismo deveria ser um compromisso tanto de homens quanto de mulheres, ressaltando a necessidade de que os homens renunciassem ao poder, ao mesmo tempo em que as mulheres deveriam renunciar ao não-poder, no intuito de que fosse constituída uma sociedade inclusiva e igualitária.³⁵⁴ Esta teóloga é citada por Elisabeth Fiorenza³⁵⁵, no fascículo inaugural sobre teologia feminista, como sendo a principal teóloga feminista católica da Europa. De acordo com Elisabeth Fiorenza, por ocasião de uma visita do papa João Paulo II à Holanda, Catharina Halkes foi proibida de lhe dirigir a palavra, o que para mim é um demonstrativo do “incômodo” que mulheres como ela, com suas afirmações e reivindicações, representavam para o magistério da Igreja.

Já Elisabeth Fiorenza, antes mencionada, é citada nas Notas Biográficas, também referentes aos anos 1980 e 1990, como sendo professora de teologia na Universidade Notre Dame, Indiana (EUA), redatora-fundadora do Journal of Feminist Studies in Religion, ativista do Movimento de Libertação da Mulher na Igreja e nos Círculos Acadêmicos, além de ter publicado diversas obras, dentre as quais uma das principais referências da teologia feminista, “In memory of her. A feminist theological reconstruction of christian origins” (1983). Juntamente com Mary Hunt e o teólogo René Van Eyden, é autora de uma das cartilhas publicadas pela organização Católicas pelo Direito de Decidir (CDD³⁵⁶), “Olhares Feministas sobre a Igreja Católica”,

³⁵⁴ HALKES, Catharina. **Gott hat nicht nur starke Söhne**: Grundzüge einer feministischen Theologie. Gütersloh: Gerd Mohn, 1985. Apud. LIMA, Marilúcia Fernandes. **Casa Suzana Wesley**: uma abordagem histórica do Abrigo para Meninas – 1994 a 2003, a partir da categoria de gênero. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia. Escola Superior de Teologia. São Leopoldo-RS, 2006, p. 18. Disponível em: <http://www.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Mestre/lima_mf_tm144.pdf>. Acesso em: 05 abr. 2007

³⁵⁵ FIORENZA, Elisabeth S. Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível. Trad. Gentil Avelino Tilton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 8

³⁵⁶ O CDD/BR é uma organização não-governamental feminista, de caráter ecumênico, formada por pessoas católicas que buscam justiça social e mudanças nos padrões culturais e religiosos vigentes em nossa sociedade. Também visa promover os direitos das mulheres, especialmente os direitos sexuais e reprodutivos, lutando pela igualdade nas relações de gênero tanto na sociedade como no interior das religiões, particularmente na Igreja Católica. O CDD divulga o pensamento religioso progressista em favor da autonomia das mulheres, reconhecendo sua autoridade moral e sua capacidade ética de tomar decisões sobre todos os campos de suas vidas. Esta entidade, no ano de 1993, passou a realizar suas atividades no Brasil e, desde então, tem atuado em articulação com a rede latino-americana (Católicas por

publicado no ano de 2001.³⁵⁷

Mary Hunt é co-fundadora e co-diretora da Women's Alliance for Theology, Ethics and Ritual (WATER), em Silver Spring, Maryland, Estados Unidos.³⁵⁸ Participa dos movimentos de mulheres da Igreja Católica, colabora e escreve sobre teologia e ética. É co-editora, juntamente com Patricia Beattie Jung e Radhika Balakrishnan, de “Good Sex: Feminist Perspectives from the World’s Religions” e autora de “Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship”. Também faz parte da “Society for Christian Ethics e da American Academy of Religion”. Assumidamente lésbica, defende a inclusão do lesbianismo na reflexão teológica, reivindicando que seja dada atenção a alguns assuntos, como, por exemplo, a expressão sexual lésbica. Segundo afirmou em entrevista mais recente, a maioria das teologias católicas sobre homossexualidade é baseada na experiência, na anatomia e no agenciamento masculino. Ou seja, não há, pelo menos virtualmente, nenhuma referência específica à expressão sexual lésbica na teologia.³⁵⁹

Outra teóloga a posicionar-se em prol de um outro olhar sobre a homossexualidade é a religiosa Jeannine Gramick, que busca uma maior aproximação entre gays, lésbicas e a Igreja Católica. A religiosa e o padre Robert Nugent fundaram, em 1977, a associação “New Ways Ministry”, visando, a título de resumo, lutar em prol

el Derecho a Decidir) e com o *Catholics for a Free Choice* (CFFC), com sede nos Estados Unidos. No Brasil, articula-se especialmente com as entidades/pessoas do campo feminista e o movimento de mulheres, bem como com universidades, setores progressistas da Igreja Católica e outras ONGs ligadas aos movimentos sociais. Ver: QUEM Somos. Disponível em: <<http://www.catholicsonline.org.br/institucional/quemsomos.asp>>. Acesso em: 28 mar. 2005.

³⁵⁷EYDEN, René Van; FIORENZA, Elisabeth S.; HUNT, Mary (Orgs). **Olhares feministas sobre a Igreja Católica**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2001. (Cadernos nº 9).

³⁵⁸Essa informação foi exposta nas notas biográficas da *Concilium* e também pode ser encontrada na *home page* da WATER, na qual podem ser acessados artigos, entrevistas, publicações, além de *links* para diversos centros e organizações relacionados a questões sobre mulheres e Igreja, como a Women's Ordination Conference (WOC), Women's Justice Coalition, Women-Church Convergence (W-CC), Catholics For a Free Choice (CFFC) entre outros. A WATER possui um arquivo com diversos materiais produzidos ao longo de sua existência tendo como tema a teologia feminista e tópicos relacionados. Este arquivo encontra-se na Sophia Smith Collection (da Smith College, Massachusetts), que cataloga vários tipos de materiais (fotos, manuscritos, livros, periódicos), ou seja, fontes primárias, sobre a história das mulheres. Contudo, o acesso a eles é parcialmente restrito, dependendo do contato prévio com a Sophia Smith Collection. Ver: WOMEN'S Alliance for theology, Ethics and Ritual. Disponível em <<http://www.his.com/~mhunt/>>. Acesso em 25 ago. 2007; SOPHIA Smith Collection. Women's history manuscripts at Smith College. Disponível em: <<http://www.smith.edu/libraries/libs/ssc/orgstz.html>>. Acesso em: 25 ago. 2007.

³⁵⁹ ENTREVISTA com Mary Hunt: a noção de sexo entre iguais é uma contribuição lésbica ao pensamento ocidental. Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=76>. Acesso em: 20 mar. 2007

da justiça para gays e lésbicas, reconciliando-os com as comunidades civis e cristãs.³⁶⁰ Em 1999, a Congregação para a Doutrina da Fé do Vaticano, através do então cardeal Joseph Ratzinger, condenou ambos a cessarem suas atividades no movimento de homossexuais católicos. Isso foi realizado através de uma notificação, publicada em 31 de maio, que dizia que os religiosos não deveriam mais ocupar-se com a pastoral dos homossexuais, não podendo ser eleitos, por tempo indeterminado, para ocupar cargos em suas ordens religiosas. Conforme o documento a eles endereçado, a sanção foi resultado “das opiniões ambíguas defendidas pelos religiosos - autores de dois livros sobre catolicismo e homossexualidade”, acrescentando ainda que determinadas declarações por eles feitas eram incompatíveis com os ensinamentos da Igreja e que “a divulgação desses erros por meio de suas publicações e de suas atividades estava preocupando os bispos dos Estados Unidos”. Jeannine Gramick desafiou a determinação do Vaticano e de sua congregação, as Irmãs da Escola de Nossa Senhora, continuando a exercer sua defesa em prol dos homossexuais.³⁶¹

Recentemente, Jeannine Gramick veio ao Brasil e participou do “Festival Mix Brasil 2005”, fazendo parte da mesa-redonda “Homossexualidade e Igreja Católica”. No mesmo período, conforme noticiou o jornal Folha de São Paulo, a religiosa participou do 13º Festival de Cinema e Vídeo da Diversidade Sexual, sendo ela mesma personagem do documentário “Jornada da Fé”, de Barbara Rick, que mostra sua peregrinação ao Vaticano para a divulgação de um livro sobre o tema. Uma outra observação: apesar de Jeannine Gramick e o padre Robert Nugent terem se afastado da “New Ways Ministry”, esta organização continua atuante e também, há pouco tempo, em março de 2007, organizou uma missa em um Simpósio Nacional sobre Catolicismo e Homossexualismo, missa que teve sua realização proibida pelo arcebispo de St. Paul e Minneapolis (Estados Unidos), Dom Harry Joseph Flynn, fato esse anunciado pela Rádio Vaticano.³⁶²

³⁶⁰Ver: HUNT, Mary. **Eradicating the sin of the heterosexism**. REVER, Revista de Estudos da Religião, Ano 5, nº 2, 2005, p. 58-70. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rv2_2005/t_hunt.htm>. Acesso em: 25 abr. 2006.

³⁶¹UMA Trajetória contra o preconceito (1999-2000). Disponível em: <<http://www.estoufelizassim.hpg.ig.com.br/cronologia3.html>>. Acesso em: 15 jan. 2007; FREIRA desobediente é declarada “modelo” pelos homossexuais. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/imprensa/igreja20010504_1.html>. Acesso em: 15 jan. 2007

³⁶² FESTIVAL 2005. Homossexualidade e Igreja Católica. Disponível em: <<http://mixbrasil.uol.com.br/festival/2005/freira1/freira.shtm>>. Acesso em: 15 jan. 2007; IRMÃ quer aproximar gay e lésbica da Igreja. Disponível em: <<http://www.gtpos.org.br/index.asp?Fuseaction=Informacoes&ParentId=385#anc291105>>. Acesso em: 15 jan. 2007; NEW ways Ministry.

Rosemary R. Ruether, por sua vez, é considerada uma das representantes mais importantes da teologia feminista americana, promovendo uma reinterpretação feminista da idéia cristã de Deus. Nas notas da Concilium é referenciada como doutora em teologia e professora de teologia histórica na Universidade de Howard, Washington, além de ser autora de diversos artigos e livros, dentre os quais “Religion and Sexism: images of women in the jewish and christian tradition”, da qual foi organizadora.

E os exemplos poderiam se multiplicar. Levando-se em conta que o acesso ao saber teológico - e a posições de destaque neste universo - não era facultado às mulheres até um período bem recente (o que é denunciado, por exemplo, em um artigo de Elisabeth Fiorenza³⁶³, de 1985, quando afirma que na Igreja ainda predominava a máxima “que as mulheres se calem na Igreja”) as bibliografias das teólogas acima referidas, e também de outras que não estão sendo ora citadas, demonstram um percurso de lutas e enfrentamentos contra o caráter excludente da teologia tradicional, além do seu lugar de destaque no universo teológico, o que acabou por torná-las portadoras de um “discurso autorizado”.

Saliento que, além de teólogas e religiosas de diversas confissões, a revista congregou mulheres de diferentes áreas de conhecimento, como jornalistas, escritoras, sociólogas, historiadoras, psiquiatras, antropólogas etc. Também é interessante dizer que alguns homens transitaram, mesmo que esporadicamente, por este campo, ainda que não se autodenominassem “feministas”. Eles publicaram tanto nos fascículos especificamente dedicados à teologia feminista, como em outros números que tratavam de assuntos relacionados. Dentre eles, podem ser citados Leonardo Boff, Gregory Baum, Hermann Häring, René van Eyden etc.

Assim como alguns dos teólogos participantes da Concilium apresentam um perfil de contestação ao magistério católico, sendo caracterizados muitas vezes como transgressores, o mesmo pode ser pensado com relação a essas mulheres. Terem conquistado um lugar, um campo em uma instituição predominantemente masculina - mesmo a despeito de esbarrarem no não-reconhecimento e na não-valorização por parte de setores da hierarquia de suas igrejas -, abrindo caminhos para uma elaboração

Disponível em: <<http://mysite.verizon.net/~vze43yrc/index.html>>. Acesso em: 19 jun. 2007; ARCEBISPO americano proíbe missa em simpósio sobre catolicismo e homossexualismo. Disponível em: <<http://www.oecumene.radiovaticana.org/bra/Articolo.asp?c=125269>>. Acesso em: 28 jul. 2007

³⁶³ FIORENZA, Elisabeth S. Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 8-23

teológica que se situa em oposição à teologia tradicional, conquistando espaços em universidades etc, tudo isso lhes conferiu também um perfil “transgressor”. Algumas chegaram mesmo a sofrer represálias por suas posições.

Lembrando o que já foi dito, as teólogas Ivone Gebara e Rosemary R. Ruether foram referenciadas por suas relações de conflito com algumas posturas do Vaticano. Por exemplo, Ivone Gebara, considerada como uma das grandes teólogas da atualidade, foi citada mais recentemente como “uma das vítimas do cardeal Ratzinger”, fazendo parte de sua “lista de condenados”³⁶⁴. Devido aos seus posicionamentos a favor de uma maior participação das mulheres na Igreja e à necessidade desta instituição empreender uma maior compreensão sobre o aborto, foi sentenciada a um ano de “reeducação”, ou seja, a “refazer seus estudos superiores”, depois de um processo no qual ela sequer pôde se defender, o que foi feito por um intermediário.³⁶⁵ Por sua vez, as teólogas Rosemary R. Ruether e Maria Pilar Aquino foram severamente criticadas devido suas posições contrárias com relação à Declaração do Santo Ofício, *Dominus Iesus*, publicada, em 2000, pelo então cardeal Joseph Ratzinger, dentre cujas afirmações está a de que a Igreja Católica seria a única a ser fundada por Cristo.³⁶⁶

Sobre a inserção das mulheres nas páginas da *Concilium*, tanto como autoras ou como tema de reflexão, observa-se que isso foi ocorrendo aos poucos. O “rosto feminino” da revista já se torna visível no ano de 1970 – portanto, cinco anos após o

³⁶⁴ AZEVEDO, Dermi. **A lista de condenados por Ratzinger**. Disponível em: <<http://www.voltairenet.org/article124909.html>>. Acesso em: 04 abr. 2006.

³⁶⁵ ALVAREZ, Carmelo. **Joseph Ratzinger, na rota de São Bento?** Disponível em: <<http://www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=3263&lanCode=3>>. Acesso em: 02 abr. 2007. Nota veiculada pela Agência Latino-americana e Caribenha de Comunicação (ALC) e datada de maio de 2005. Ver também: CANADA Direto. Disponível em: <http://www.rcinet.ca/rci/po/emissions/archives/archivesDetails_1427_29042005.shtml>. Acesso em 02 abr. 2007. Nota publicada, em abril de 2005, na Rádio Canadá Internacional (RCI), por ocasião da visita da teóloga a Montreal. Ver: Revista *Veja*, de 06 de dezembro de 1993, ocasião em que a teóloga afirmou que o Evangelho não faz nenhuma referência ao aborto. A dogmática relativa a esse assunto foi, segundo ela, produzida ao longo dos séculos por “homens celibatários e distantes da dura realidade de um mundo repleto de pobreza e injustiças sociais”. Ainda de acordo com Ivone Gebara, que foi levada a refletir o aborto em função de seu convívio com mulheres pobres e carentes de Camaragibe (Recife), a mãe tem direito sobre a vida que carrega no útero, sendo que o feto não tem vontade própria. Ver: CARVALHO, Maristela Moreira de. **Corpos femininos em debate**: discurso religioso sobre aborto na imprensa de Florianópolis, uma história de controle e normatização (1960-1990). Monografia (Conclusão de Curso) - Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de História, Florianópolis, 1999. Ver também: PEDRO, Joana Maria (Org). **Práticas proibidas**: práticas costumeiras de aborto e infanticídio no século XX. Florianópolis: Cidade Futura, 2003. Ver também: ABORTO não é pecado. *Enfoque feminista*, São Paulo, ano III, nº 6, dez. 1993, p. 17-18

³⁶⁶ DUGGAN, G. H. **O colapso da Igreja no Ocidente**. 1960-2000. Disponível em: <<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=revolta&lang=bra>>. Acesso em: 04 abr. 2006.

surgimento do seu primeiro número –, o que ocorre com a publicação, no fascículo “Liturgia”, de um artigo, de autoria da teóloga italiana Adriana Zarri, intitulado “A oração da mulher e a liturgia feita pelo homem”³⁶⁷. E embora as discussões em torno das mulheres, suas relações com a teologia, o feminismo e a Igreja estejam colocadas de forma mais aprofundada nos capítulos a seguir, gostaria de dar relevo ao caráter amplo – e porque não dizer “ousado” – das colocações desta teóloga, cujo artigo buscou abordar os valores femininos presentes na liturgia. Adriana Zarri denuncia a liturgia realizada apenas por homens. Mais: além disso, “Ao menos no Ocidente, por homens solteiros e muitas vezes um tanto assexuados”. Falando sobre o fato da mulher ser, na liturgia, o “lugar privilegiado da virgindade” (o que considera uma “qualificação magramente negativa”, ou, mais precisamente, uma desqualificação) cita a constante referência feita a Maria como modelo de feminilidade, levantando pontos referentes à relação homem/mulher, à necessidade de uma linguagem que incluísse as mulheres de forma mais efetiva, dentre outros pontos que se tornaram recorrentes nas páginas da revista.³⁶⁸

Enfim, a teóloga Adriana Zarri não poupou palavras em suas críticas, e esse tom que ela imprimiu ao tema marca, de certa forma, a maior parte dos artigos que os seguiram. Inserida em um universo predominantemente masculino, tanto da teologia como da própria Concilium, ela encontrou ali um acesso a um instrumento de expressão, dando voz a um discurso até então não veiculado na revista, mesmo que isso tenha ocorrido a princípio no interior de um fascículo que pertencia a uma disciplina teológica tradicional.

Ainda na mesma década, o tema “mulheres” aparece na revista, em dois fascículos de 1972. Um de “Liturgia”, através do artigo do teólogo René van Eyden, intitulado “A mulher nas funções litúrgicas”³⁶⁹; outro, sobre “Sagrada Escritura”, no

³⁶⁷ ZARRI, Adriana. A oração da mulher e a liturgia feita pelo homem. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 111, 1970/2, p. 190-202.

³⁶⁸ Idem

³⁶⁹ EYDEN, René van. A mulher nas funções litúrgicas. Trad. Pe. João B. Michelotto. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 111, 1972/2, p. 183-197. O artigo de René van Eyden noticia a realização, em 1971, de uma reunião de mulheres da “Canadian Catholic Conference”, o que ocorreu concomitante ao encontro de bispos canadenses, reunidos em Ottawa. Aproveitando a oportunidade, foi convocado um encontro para discutir a “situação da mulher na Igreja”. Segundo o teólogo, foram feitas diversas reivindicações aos bispos, dentre as quais: declarar “de modo claro e inequívoco” que as mulheres são membros da Igreja; remover as barreiras discriminatórias do Direito Canônico e da tradição com relação às mulheres; ordenar mulheres para o ministério; promover a sua total participação em todos os organismos da Igreja, entre outros. Tais reivindicações, de acordo com o teólogo, foram aceitas pela maioria dos bispos. Apenas um as rejeitou, por achar que o “lugar da mulher” é no lar. Seu artigo segue falando sobre alguns documentos papais, sobre as propostas conciliares, sobre o movimento de mulheres, a título de exemplo

artigo da socióloga inglesa Joan Brothers, “A ordenação de mulheres”.³⁷⁰ Contudo, o que mais chama atenção no período foi a publicação de um fascículo de “Sociologia da Religião”, que enfocou, do início ao fim, o tema “A mulher na Igreja”, o que ocorreu no ano 1976. O Editorial deste fascículo, de autoria do teólogo Gregory Baum, chama a atenção para alguns pontos. Em primeiro lugar, como indica, esse primeiro fascículo destinado exclusivamente à “mulher” foi publicado em função de pedidos de leitores, pedidos estes que vinham sendo feitos havia muitos anos. A demora ou o retardo em efetivar tais pedidos se deveu, como indica, ao fato de haver dúvidas sobre em que disciplina se encaixaria o tema, acabando por optar-se pela Sociologia da Religião. Em segundo lugar, os artigos eram exclusivamente escritos por mulheres (teólogas, sociólogas, religiosas, historiadoras, jornalistas, militantes feministas etc), o que, de acordo com ele, tornava inevitável que a sua leitura dos textos bíblicos e eclesiásticos e sua interpretação da história da Igreja fossem diferentes daquelas realizadas por estudiosos do sexo masculino, já que partiam de pressupostos hermenêuticos diferentes. Por fim, ele aponta o predomínio de autoras norte-americanas, o que foi justificado devido ao fato dos editores viverem na América do Norte e também porque, na Europa, era muito difícil na época o acesso das mulheres ao ensino de teologia. Finalizando, agradece a participação da teóloga Rosemary R. Ruether - que foi sua conselheira no campo da teologia e estudos da mulher, participando ativamente no planejamento do fascículo - afirmando a sua responsabilidade editorial final no fascículo.³⁷¹

Gregory Baum também não deixa de dar destaque ao Concílio Vaticano II, evento que, como sublinha, teria marcado a identificação da Igreja Católica com o movimento de emancipação humana, possibilitando aos teólogos o contato com o movimento feminista, promovendo o exame das concepções sobre a mulher na literatura bíblica, no pensamento e na *práxis* da Igreja, trazendo à baila a questão de “se e até que ponto contribuiu a herança religiosa para a sujeição da mulher na sociedade tradicional”.

³⁷⁰ BROTHERS, Joan. A ordenação de mulheres. Trad. Pedro Paulo de Sena Madureira. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, 1972/10, p. 1331-1341. O texto de Joan Brothers fala sobre o desinteresse pela ordenação de mulheres na Igreja Católica, sendo poucos os que tratavam o assunto com objetividade. Cita também algumas denominações religiosas que já haviam possibilitado às mulheres a entrada no sacerdócio, afirmando também a necessidade de uma maior autonomia nas congregações femininas. Destacam-se do texto desta autora as citações que fez sobre Kate Millet (A política sexual), Juliet Mitchell (A condição da mulher) e Germaine Greer (A mulher eunuco), cujas obras são por ela caracterizadas como importantes documentos sociais que deveriam ser confrontados com os trabalhos elaborados sobre a mulher na Igreja.

³⁷¹ BAUM, Gregory. Editorial. Trad. Gentil Avelino Titton. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 111, 1976/1, p. 3-5.

A partir deste momento, segundo ele, passou a se tornar extensa uma literatura especializada sobre “a Igreja e a mulher”.³⁷² No final da edição citada, na subseção “Boletins”, há referências mais diretas ao movimento feminista, em especial na Itália, nas regiões de língua francesa, nos Estados Unidos e na América Latina.³⁷³

As afirmações deste teólogo levam a pensar sobre alguns pontos referentes à identidade da revista, o que vem sendo tratado ao longo deste capítulo. O fato de colocarem em pauta um tema que vinha sendo reivindicado pelos leitores demonstra o desejo dos seus editores em manter a identidade da revista definida em termos de abertura, de acolhimento de possíveis propostas de assuntos a serem discutidos. Isso vem ao encontro da sua intenção, muitas vezes salientada, de ser uma “revista cosmopolita”, de caráter plural, elaborando uma “teologia a serviço do hoje”, inovadora e baseada na liberdade. Além disso, o desejo de ter o tema debatido na revista pode apontar, ao menos em parte, para o perfil de seus leitores. Também há que se pensar que, para além desses objetivos, a Concilium estava inserida em um mercado editorial, com suas exigências, entre as quais manter e cativar mais leitores. Segundo, há que se pensar que, como um campo, ela fez uso de estratégias para o seu fortalecimento e para sua sobrevivência.

Recordando o que afirma Maria Helena R. Capelato, a imprensa utiliza-se de “recursos de sedução” que buscam atrair o público e conquistar “corações e mentes”, recorrendo, para isso, aos mais diversos recursos.³⁷⁴ E embora essa autora cite especificamente, nesse processo de sedução, a diagramação, o trabalho com imagens e a ilustração, as suas colocações podem ser aplicadas aqui. Pode-se pensar o acolhimento dos pedidos dos leitores (e fica uma dúvida: quem seriam eles? Mulheres, teólogas ou não?) também como um “recurso de sedução” necessário à manutenção da revista e dos seus objetivos.

Há que se recordar também que a Europa e os Estado Unidos, nos anos 1960 e 1970, vivenciou um momento de grande efervescência política e cultural, o que tornou propícia a constituição de diversos movimentos sociais na luta contra o colonialismo, contra a discriminação racial e pelos direitos das minorias. Tais movimentos acabaram

³⁷² Idem

³⁷³ MAGLI, Ida. O movimento feminista na Igreja Católica (Itália). Trad. Mosteiro da Virgem. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 111, 1976/1, p. 99-101; TOBIM, Mary Luke. Visão geral sobre a Igreja e o movimento feminista nos Estados Unidos. Trad. Nicolaas G. Plasschaert. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 111, 1976/1, p. 119-125.

³⁷⁴ CAPELATO, M. H. R. Op. Cit., p. 18

por colocar em xeque e desafiar valores conservadores até então existentes, em especial no que se refere às relações de poder e hierarquia nos âmbitos público e privado, rompendo paradigmas que postulavam a desigualdade entre homens e mulheres. A diferenciação entre “papéis masculinos e femininos” foi trazida ao debate, sendo o “masculino” e o “feminino” observados como construções culturais que justificavam hierarquias e desigualdades. Nesse contexto, ocorre a discussão do livro de Simone de Beauvoir, “O segundo sexo”, publicado em 1949, no qual foram questionadas as disparidades entre os sexos, denunciando as suas raízes culturais. É nesse cenário que houve o “renascimento do feminismo”, o “novo feminismo” ou o feminismo da “segunda onda”. Enfim, o feminismo emergiu como força política a impulsionar uma série de reivindicações por parte das mulheres. As manifestações feministas tomaram as ruas, as mulheres conquistaram espaços no mercado de trabalho, várias obras feministas foram publicadas, como, a título de exemplo: “A Mística Feminina” (1963), de Betty Friedan; “Sexo e temperamento” (1963), de Margaret Mead; “Política sexual” (1970), de Kate Millet; “A condição da mulher” (1971) e “Psicanálise e feminismo” (1974), ambas de Juliet Mitchell; “Feminismo e revolução” (1972) e “A mulher ignorada pela história” (1974), obras de autoria de Sheila Rowbotham, entre tantas outras.³⁷⁵

Nas referidas décadas, no âmbito específico da teologia feminista, houve, por exemplo, a publicação de “The church and the second sex” (1968) e “Beyond God the father” (1973), de autoria de Mary Daly; “Women’s liberation and the Church”, de Sarah Bentley; “The radical Kingdom: the western experience of messianic hope” (1970), de Rosemary Ruether; “Der vergessene partner”³⁷⁶ (1964), de autoria de Elisabeth Schüssler Fiorenza, que versa sobre as funções das mulheres na Igreja, entre outras obras.³⁷⁷ Tais obras marcam, na época, a reflexão feminista no espaço teológico. Além disso, conforme artigos da própria revista, a serem analisados nos capítulos a seguir, as teólogas cada vez mais passaram a reivindicar espaços nas universidades e

³⁷⁵ PINTO, Céli R. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003, p. 41-42; ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jaqueline. **O que é o feminismo**. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1985, p. 58; ERGAS, Yasmine. O sujeito mulher. O feminismo dos anos 1960-1980. In: PERROT, Michelle; DUBY, Georges (Dir.) **História das Mulheres: o século XX**. Porto: Afrontamento, 1991; PEDRO, Joana Maria. **Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica**. *História*, São Paulo, UNESP, vol. 24, n. 1, 2005, p. 77-98; BICALHO, Elizabete. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (Org). **Gênero e Teologia**. Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003, p. 42-44

³⁷⁶ Traduzindo para o Inglês, o título seria “The forgotten partner”.

³⁷⁷ TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. *Perspectiva Teológica*, ano XXII, nº 58, set/out. 1990, p. 323-325.

centros de teologia, buscando se inserir, a despeito dos obstáculos enfrentados, em um espaço predominantemente masculino. Então, se a Concilium desejava destacar a sua já referida identidade, não poderia prescindir da presença de mulheres, teólogas ou não, em suas páginas, o que significava afirmar a sua “vocação” em acolher novas tendências.

Retomando o citado fascículo “Sociologia da Religião”, do ano 1976, e pensando sobre o fato dos editores da revista, em face dos pedidos dos leitores, não saberem ao certo onde encaixar o tema “mulher/mulheres”, o que no final acabou sendo realizado em um fascículo sobre sociologia, isso merece um comentário. Durante a pesquisa na revista, constatei, nas discussões de alguns teólogos, a necessidade em superar a dicotomia “questões teológicas/questões sociológicas” - o que parecia ser um problema antigo e ainda não resolvido na década de 1970. Desta forma, inserir “a mulher/as mulheres” em um fascículo sociológico significava que “ela/elas” ainda não era(m) pensada(s) como uma “questão teológica” a ser discutida? Mais: o fato dos artigos serem escritos apenas por mulheres pode significar uma conquista para elas; por outro lado, olhando essa questão por outro prisma, fica a pergunta: a falta de sujeitos masculinos pode sugerir que, além de não serem “questão teológica”, não eram também “questão para teólogos”?

Finalizando, os temas tratados no fascículo mencionado acima foram, dentre outros: o papel da mulher no movimento cristão primitivo; mulher e ministério; Maria e a mulher; a posição de inferioridade da mulher segundo o direito canônico vigente na época; mulher e vida religiosa; o movimento feminista na Igreja Católica; mulher e movimentos de Igreja na América Latina, tema este tratado pela brasileira Marina Lessa, que, dentre outros pontos, fala sobre ao peso da tradição de inferioridade da mulher na Igreja, demonstrando, por outro lado, a participação de religiosas e leigas na coordenação pastoral de grandes dioceses no Brasil.³⁷⁸

E se os anos 1970 marcaram a entrada e a presença da(s) mulher(es) na Concilium, reforçando, assim, o seu caráter “moderno”, na década de 1980, antes mesmo da publicação dos fascículos “Teologia Feminista”, essa presença tornou-se

³⁷⁸LESSA, Marina. A mulher nos movimentos de Igreja na América Latina. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 112, 1976/2, p. 102-105. Marina Lessa, segundo nota biográfica, estava envolvida com a Ação Católica, sendo, na época, Coordenadora da Renovação Cristã, no Rio de Janeiro, e animadora do Movimento em nível nacional. Havia sido, em 1973, designada, por Paulo VI, como membro da Comissão Pontifícia de Estudos da Situação da Mulher na Sociedade e na Igreja.

mais marcante. Os anos 1980 apresentaram um aumento significativo de artigos não só sobre as mulheres, mas também de autoria destas. Destaco, para ilustrar, o fascículo do ano de 1980 sobre “Teologia Prática”, totalmente dedicado ao assunto “A mulher numa estrutura eclesial masculina”, que trouxe para a discussão questões como o celibato na Igreja masculina, a dominação masculina na Igreja, o papel da mulher no antigo testamento, o papel dos sexos na Igreja, além de um balanço provisório sobre a teologia feminista.³⁷⁹ Este fascículo foi o segundo destinado especificamente ao tema “mulher”, e o que o distingue do primeiro (publicado em 1976 e anteriormente citado) é a participação de teólogos em suas páginas, como é destacado no Editorial, escrito pelos teólogos Virgil Elizondo e Norbert Greinacher. Segundo eles, que parabenizam as mulheres pela sua luta, não obstante as “leis eclesiásticas depreciativas, profundamente anticristãs, todas as manifestações do magistério, decretos romanos e sobretudo também práticas eclesiásticas”, o homem estava sendo chamado a libertar-se do papel que o alienava, do seu “papel de dominador”. O que os teólogos desejavam era enfatizar a necessidade de que se percebesse que a problematização da divisão dos papéis na Igreja deveria ser promovida em conjunto por mulheres e homens, daí o fato destes também terem sido chamados à participação no fascículo.³⁸⁰

No mesmo ano, ou seja, em 1980, no fascículo referente à disciplina “Ecumenismo” foi publicado um artigo da teóloga Bernadette Brooten, que trata sobre as perspectivas feministas e a exegese do Novo Testamento.³⁸¹ Em 1981, o fascículo “Dogma” foi todo dedicado ao tema “Deus-Pai?”³⁸², no qual são tratadas questões como a natureza feminina de Deus, a imagem da mulher numa religião voltada para o Pai, Deus-Pai e a teologia feminista, entre outras.³⁸³ No mesmo ano, no fascículo “Projeto X”, foi publicado um artigo da historiadora, filósofa, autora de obras e artigos relativos à antropologia teológica, Kari Borresen, intitulado “Mulheres e Homens na criação e na

³⁷⁹ A MULHER numa estrutura eclesial masculina. Teologia Prática. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1980/4.

³⁸⁰ ELIZONDO, Virgil; GREINACHER, Norbert. A emancipação do homem não teria ido longe demais? Editorial. Trad. Nicolaas G. Plasschaert. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1980/4, p. 3-4

³⁸¹ BROOTEN, Bernadette. Perspectivas feministas sobre a exegese do novo testamento. Trad. Orlando dos Reis. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 158, 1980/8, p. 74-120.

³⁸² DEUS-PAI? Dogma. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 163, 1981/3.

³⁸³ FRAGOSO, Antônio. Que tenho diante dos olhos quando digo “Pai-Nosso”? Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 163, 1981/3, p. 132-133.

Igreja”³⁸⁴.

Continuando, outro fascículo “Ecumenismo”, editado em 1983, propôs o tema “Maria nas Igrejas. Perspectivas de uma mariologia ecumênica”, onde estão expostos uma série de debates que relacionam Maria, “o feminino”, a maternidade e as mulheres.³⁸⁵ Um ano depois, em 1984, foram publicados, respectivamente, nos fascículos “Teologia Fundamental” e “Sociologia da Religião”, os artigos “Para mulheres em mundos masculinos. Uma teologia crítico-feminista da libertação”³⁸⁶, de autoria da teóloga Elisabeth S. Fiorenza, e “Revolução sexual e violência contra a mulher: o limite entre libertação e exploração”³⁸⁷, da psicoterapeuta Susan E. Hanks, especialista em estudos sobre violência doméstica. No primeiro, a teóloga fala sobre a teologia tradicional e as estruturas clericais da Igreja, definida por ela como uma “Igreja de homens”. Demonstra também as diferentes compreensões e deturpações sobre a teologia feminista, promovendo uma análise do feminismo. No segundo, Susan Hanks enfoca a revolução sexual, a ligação entre sexo e violência, o processo de socialização por ela denominada patriarcal, entre outros pontos.

Em 1985, meses antes de ser editado o primeiro número dedicado à teologia feminista, dois artigos deram visibilidade às mulheres: o primeiro está inserido no fascículo “Liturgia”, onde a teóloga Janet Walton publicou “Benção eclesiástica e feminista: as mulheres como objetos e sujeitos do poder de bênção”³⁸⁸; o segundo surgiu no fascículo “Dogma”, onde Elisabeth S. Fiorenza apresentou o artigo intitulado “Reivindicando nossa autoridade e poder. Eclésia de mulheres e patriarcado eclesiástico”³⁸⁹. Ainda nesta mesma década, no ano 1986, mesmo com a consolidação do fascículo “Teologia Feminista”, surgiram dois artigos em diferentes fascículos, “Direito Eclesiástico” e “Teologia Prática”, que veicularam, respectivamente, os artigos da

³⁸⁴ BORRESEN, Kari. Mulheres e homens na criação e na Igreja. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 166, 1981/6, p. 84-94.

³⁸⁵ MARIA nas Igrejas. Perspectivas de uma mariologia ecumênica. Ecumenismo. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 188, 1983/8.

³⁸⁶ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. Para mulheres em mundos masculinos. Trad. Gentil Avelino Tilton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 191, 1984/1, p. 51-61.

³⁸⁷ HANKS, Susan E. Revolução sexual e violência contra a mulher: o limite entre libertação e exploração. Trad. Gentil Avelino Tilton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 193, 1984/3, p. 57-69.

³⁸⁸ WALTON, Janet. Bênção eclesiástica e feminista: as mulheres como objetos e sujeitos do poder de bênção. Trad. Orlando dos Reis. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 198, 1985/2, p. 75-82.

³⁸⁹ FIORENZA, Elisabeth Schüssler. Reivindicando nossa autoridade e poder. Eclésia de mulheres e patriarcado eclesiástico. Trad. Gentil Avelino Tilton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 200, 1985/4, p. 49-59.

teóloga e religiosa Elizabeth McDonough, “A mulher e o novo direito eclesiástico”³⁹⁰, e Rosemary R. Ruether, “‘Women-Church’: comunidades litúrgicas femininas”.³⁹¹

Finalmente, na sexta edição do ano de 1985, estreou na Concilium o fascículo “Teologia Feminista”, que, até meados da década de 1990, mais precisamente em 1996, foi publicado seis vezes, apresentando os seguintes temas: “A mulher invisível na Teologia e na Igreja” (1985), “Mulher, trabalho e pobreza” (1987), “Maternidade: experiência, instituição e teologia” (1989), “Mulher-Mulher?” (1991), “Violência contra a mulher” (1994), “Diferença na solidariedade: teologias feministas num contexto global” (1996). A partir deste último ano - conforme observei durante a pesquisa que realizei, observação confirmada pela conversa com o teólogo Leonardo Boff, todos os fascículos passaram a ser elaborados por temas, sem ligação com alguma disciplina teológica específica, como até então ocorrera. Embora tal mudança já tivesse sido colocada em vigor em 1997, chama atenção a publicação de duas edições posteriores: uma no ano de 1998 e outra em 1999. O primeiro trouxe como tema “A sagrada escritura das mulheres”³⁹² e o outro “A não-ordenação da mulher e a política do poder”³⁹³, ambos mantendo todas as características dos já extintos fascículos destinados à teologia feminista. Inclusive, no primeiro, Elisabeth S. Fiorenza inicia o Editorial falando sobre o fascículo como sendo sobre “teologia feminista”, embora a capa da revista não traga mais essa especificação como antes fazia. Já no referido número de 1999 isso não ocorre. Não é feita alusão a uma disciplina, embora, como o anterior, o fascículo mantivesse o formato dos que haviam sido editados entre 1985 a 1996, tanto no que se refere às autoras, como aos temas, assim como também às abordagens.

No ano 1996, quando a teologia feminista perdeu seu campo na Concilium, foi publicada uma nota da Fundação *Concilium* endereçada aos leitores da revista, quando então foi comunicada a introdução de algumas modificações em prol da sua melhoria. Primeiro: os fascículos, como já dito, não mais estariam diretamente vinculados às disciplinas teológicas tradicionais, o que garantiria “uma discussão teológica mais ampla e mais aberta a questões prementes da Igreja e do mundo”. Segundo, os editores

³⁹⁰ MCDONOUGH, Elizabeth. A mulher no novo direito eclesiástico. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 205, 1986/3, p. 83-91

³⁹¹ RUETHER, Rosemary R. “Women-Church”: comunidades litúrgicas feministas. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 206, 1986/4, p. 56-64

³⁹² A SAGRADA Escritura das mulheres. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 276, 1998/3

³⁹³ A NÃO-ORDENAÇÃO da mulher e a política do poder. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 281, 1999/3

da revista comprometiam-se a considerar “campos importantes da problemática teológica”, visando “conseguir a colaboração dos teólogos e teólogas mais jovens”. Terceiro, em função dos “hábitos de leitura” terem se transformado, a revista passaria, a partir daquele momento, a ser editada em cinco fascículos e não mais em seis. Os temas discutidos seriam: Fé cristã; Ética e formas de vida; Igreja, comunidade, ecumenismo e comunicação; Experiência religiosa, religiões, indiferença religiosa, movimentos religiosos; e Perspectivas globais, teologia feminista e teologia da libertação. Com isso, a revista pretendia atingir leitores de todas as gerações, mantendo-se fiel a sua “perspectiva global”, sublinhando mais uma vez a sua relação com o “espírito de renovação” do Concílio Vaticano II.³⁹⁴

Interessante notar a preocupação demonstrada pela revista em acompanhar os novos hábitos de leitura das pessoas para quem se dirigia, o que confirma, mais uma vez, as estratégias por ela utilizadas na conquista de “corações e mentes”. Tal ponto alude a questões tratadas por Roger Chartier, em “Textos, impressos, leituras”, onde sublinha que cada época incita uma determinada forma de ler. A forma como o impresso chega aos leitores gera uma determinada forma de compreensão do escrito, ou, dito de outra forma, as transformações nos impressos têm efeitos sobre as formas de ler, por isso a sua edição tem que ser elaborada tendo em vista a “pluralidade de competências, as expectativas e as disposições dos leitores”. A intervenção editorial tem por objetivo adequar os materiais editados às capacidades dos leitores que têm em meta conquistar. Nesse processo, promovem mudanças, encurtam-se textos (lembrando que a Concilium, naquele momento, passou a publicar apenas 5 fascículos; quando iniciou publicava 10), suprimem-se capítulos etc.³⁹⁵

De acordo com Maria Teresa Santos Cunha, “ [...] os livros e suas leituras não contêm apenas um saber para ser lido ou ouvido, mas para ser igualmente seguido, constituindo-se índice de orientação do pensamento”. A leitura provoca determinadas sensibilidades, plasmando visões e propagando valores e normas.³⁹⁶ E os responsáveis pela Concilium estavam afinados com tais questões, daí as transformações na revista,

³⁹⁴FUNDAÇÃO Concilium. Aos leitores de Concilium. Trad. Carlos A. Pereira. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 267, 1996/5, p. 5-6

³⁹⁵CHARTIER, Roger. Textos, impressos, leituras. In: _____. História Cultural: entre práticas e representações. A **História Cultural**: entre práticas e representações. Lisboa: Difel. 1988 p. 121, 129.

³⁹⁶CUNHA, Maria Teresa Santos. Práticas de leituras entre professores primários. Florianópolis – SC (1950/60). In: Antônio Emílio Morga (org). **História das mulheres em Santa Catarina**. Florianópolis: Letras Contemporâneas; Chapecó: Argos, 2001, p. 207-211

que, face a um novo contexto e à novas formas de ler que ali estavam sendo gestadas, buscou captar as “sensibilidades”, as expectativas, as competências dos leitores.

Destaco que analisar as mudanças pelas quais a revista passou através do viés das suas práticas estratégicas para atingir novos leitores não exclui pensar nos conflitos internos na revista, em especial com relação às teólogas feministas. Tais conflitos me foram apontados pela teóloga Maria Pilar Aquino, segundo a qual “la situación de la teología feminista em Concilium há sido bastante, bastante complicada desde sus inicios [...] Cada volumen de teología feminista em Concilium pudo ser publicado unicamente después de uma lucha tremenda y desgastante”. Para a Direção da revista, ainda segundo Maria Pilar, “la idea de tener 'mujeres' (simplesmente mujeres) como editoras de estos volumen es era suficiente”.³⁹⁷ Ou seja, não era preciso que fossem teólogas, bastavam que fosse “apenas mulheres”. E, como os próximos capítulos apresentarão, as mulheres da *Concilium* não eram “apenas mulheres”, mas teólogas assumidamente feministas e possuidoras de um discurso no mínimo perturbador devido às suas críticas aos “homens de Igreja” e à teologia tradicional. Porém, este é um assunto a ser tratado mais adiante.

Sobre a nota da Fundação *Concilium*, como se vê, dentre os temas escolhidos para serem debatidos nos fascículos que passaram a ser publicados a partir de 1997, a teologia feminista não foi excluída. Contudo, ela deixou de ter um espaço específico, de “fala autorizada”, quando então suas publicações mantinham uma periodicidade, possuindo um Conselho próprio - fatores que davam forma a este campo que fora constituído havia uma década, ou mesmo antes, na batalha que as teólogas tiveram que empreender até conseguir consolidar tal campo.

Apenas para ter um panorama de como ficou a revista sem os fascículos teológico-feministas e para perceber onde, afinal, as teólogas feministas passaram a se inserir depois da dissolução do campo por elas constituído, estendi minha pesquisa um pouco mais, até o ano 2006. Através desta pesquisa, verifiquei as teólogas e mulheres que discutiam temas recorrentes da teologia feminista ainda permaneceram na revista, inserindo-se na sua nova configuração. Penso ser oportuno apontar alguns exemplos,

³⁹⁷AQUINO, Maria Pilar. **Re: Curiosidade.** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 28 nov. 2004; AQUINO, Maria Pilar. **Sobre investigación Concilium** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 19 set. 2004. O nome de Maria Pilar aparece na revista em 1997, como membro do Comitê de Consulta. Em 1999, seu nome está entre os membros da Direção. Ela deixou de fazer parte da revista na mesma época em que Elisabeth Fiorenza, em 2004.

mas frisando que os artigos aqui citados não foram aprofundados em minha análise, sendo aqui expostos a título de exemplo. O objetivo, como frisei, é dar um panorama geral sobre os lugares por onde, após a extinção do campo “teologia feminista”, este saber circulou, bem como os temas tratados. Por exemplo, ano de 1997 foram publicados os artigos da luterana Cristina Grenholm, “Jesus em perspectiva feminista: a encarnação e a experiência da gravidez”³⁹⁸ (no fascículo temático “Quem dizes que sou?”); de Lisa S. Cahill³⁹⁹, “A unidade da Igreja: experiência das mulheres” e “Justiça, gênero e mercado” (na tematização do assuntos “A Igreja em fragmentos: à busca de que unidade?” e “Fora do mercado não há salvação”); da teóloga Hedwig Meyer-Wilmes, “Práticas de violência em nome da religião. Sobre os amplos limites permitidos à violência contra a mulher”⁴⁰⁰ e de Mary Grey, “Religião e superação da violência contra as mulheres”⁴⁰¹ (em um fascículo cujo tema é “Religião – Fonte de violência?”). Em 1998, Mary A. Ryan apresentou o artigo “Teólogas feministas e a nova genética”⁴⁰² (na temática “Ética e Engenharia Genética”). No ano 1999, em “Questões abertas”, Ângela Berlis abordou o tema “Ordenação das mulheres, um teste para a conciliaridade”⁴⁰³.

Em 2000, destaco três números temáticos que chamam atenção pelos seus títulos: um de 2000, com o tema “Na força da sabedoria: espiritualidades feministas de luta”⁴⁰⁴; um outro, de 2002, “Os direitos das mulheres”⁴⁰⁵; e, por fim, um bem recente, de 2006, cujo tema foi “Vozes feministas nas religiões mundiais”⁴⁰⁶. Um detalhe destas edições é a apresentação de artigos de teólogas que até então não haviam publicado na

³⁹⁸GRENHOLM, Cristina. Jesus em perspectiva feminista: a encarnação e a experiência da gravidez. Trad. Ephraim Alves. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 269, 1997/1.

³⁹⁹CAHILL, Lisa. Justiça, gênero e mercado. Trad. Ephraim Alves. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 270, 1997/2; CAHILL, Lisa. A unidade da Igreja: experiência das mulheres. Trad. Ephraim Alves. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 271, 1997/3.

⁴⁰⁰MEYER-WILMES, Hedwig. Práticas de violência em nome da religião. Sobre os amplos limites à violência contra as mulheres. Trad. Carlos A. Pereira. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 272, 1997/4, p. 75-85.

⁴⁰¹GREY, Mary. Religião e superação da violência contra as mulheres. Trad. Gentil A. Tilton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 272, 1997/4, p. 86-94.

⁴⁰²RYAN, Mary A. Teólogas feministas e a nova genética Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 275, 1998/2.

⁴⁰³BERLIS, Angela. Ordenação das mulheres, um teste para a conciliaridade. Trad. Carlos A. Pereira. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 279, 1999/1, p. 103-111

⁴⁰⁴NA FORÇA da sabedoria: espiritualidades feministas de luta. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 288, 2000/5

⁴⁰⁵O DIREITO das mulheres. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 298, 2002/5

⁴⁰⁶VOZES feministas nas religiões mundiais. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 316, 2006/3

revista. Por outro lado, muitas das que habitualmente ali publicavam já não se encontravam mais presentes. Exemplificando: Elisabeth Fiorenza, um nome de destaque na história da Concilium e autora de grande parte dos Editoriais dos fascículos “Teologia Feminista”, deixou de fazer parte da revista em 2004.

Afora tais edições temáticas, há também, entre 2000 e 2006, alguns artigos publicados tanto por teólogas como por especialistas de outras áreas. A título de ilustração, destaco os seguintes: “A identidade do debate teológico feminista” (de Christine Firer-Hinze, em 2000⁴⁰⁷); “Nova ousadia da imaginação feminista: 'Deus' na teologia feminista”, “Efeitos da globalização neoliberal na vida das mulheres” e “A justiça sustenta a paz: um enfoque feminista” (em 2001, de autoria de Elaine Wainwright, María A González Butrón, Maria Pilar Aquino, respectivamente⁴⁰⁸); “Refletindo sobre criação e destruição. Reavaliação do corpo no ecofeminismo”, “Corpo e gênero nas religiões meso americanas”, “A mulher na Igreja do Brasil” e “Gênero, cultura e formação da fé cristã” (respectivamente, de autoria de Rosemary R. Ruether, Sylvia Marcos, Maria Clara L. Bingemer e Susan Ross, publicados em 2002⁴⁰⁹); “Cyborgs: abordagens feministas ao mundo cibernético” e “Mulheres lendo o Alcorão” (em 2005, por Veronika Schlör e Nelly van Doorn-Harder, respectivamente⁴¹⁰); “Imago Dei e diferença sexual”(Janet M. Soskice, em 2006⁴¹¹).

Na exposição acima coloquei em evidência alguns artigos com o propósito de mostrar a presença das mulheres na Concilium mesmo após o fim do campo “teologia

⁴⁰⁷FIRER-HINZE, Christine. A identidade do debate teológico feminista. Trad. Gentil A. Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 285, 2000/2, p. 130-139

⁴⁰⁸WAINWRIGHT, Elaine. Nova ousadia da imaginação feminista: “Deus” na teologia feminista. Trad. Gentil A. Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 289, 2001/1, p. 100-110; BUTRÓN, María A González. Efeitos da globalização neoliberal na vida das mulheres. Trad. Lúcia M Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 293, 2001/5, p. 42-52; AQUINO, Maria Pilar. A justiça sustenta a paz: um enfoque feminista. Trad. Lúcia M Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 290, 2001/2, p. 108-116

⁴⁰⁹RUETHER, Rosemary R. Refletindo sobre criação e destruição. Reavaliação do corpo no ecofeminismo. Trad. Gentil A Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 295, 2002/2, p. 44-54; MARCOS, Sylvia. Corpo e gênero nas religiões meso-americanas. Trad. Gentil A Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 295, 2002/2, p. 112-123; BINGEMER, Maria Clara L. A mulher na Igreja no Brasil. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 296, 2002/3, p. 104-112; ROSS, Susan. Gênero, cultura e formação da fé cristã. Trad. Gentil A Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 297, 2002/4, p. 16-29

⁴¹⁰SCHLÖR, Veronika. Cyborgs: abordagens feministas ao mundo cibernético. Trad. Carlos A Pereira. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 309, 2005/1, p. 62-70; DOORN-HARDER, Nelly. Mulheres lendo o Alcorão. Trad. Gentil A Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 313, 2005/5, p. 50-61

⁴¹¹SOSKICE, Janet M. Imago Dei e a diferença sexual. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 317, 2006/4, p. 123-132

feminista” e também para fazer algumas inferências. Antes de surgir o fascículo “Teologia Feminista” na Concilium, as mulheres foram, aos poucos, conquistando cada vez mais visibilidade em suas páginas, ou como autoras, ou como objetos de análise. O que surgiu a princípio de forma um tanto “tímida” culminou no ganho de um espaço, na conquista de um campo, de um lugar de poder e autoridade, no qual a teologia feminista ocupou o mesmo patamar das tradicionais disciplinas teológicas, conquistando com isso um determinado “capital simbólico”, capital este que dá sentido, orienta condutas, tem o poder de fazer crer, de consagrar pessoas, saberes e instituições.⁴¹² E isso, apesar da “disponibilidade” da revista e do seu caráter “inovador”, ocorreu, como expôs Maria Pilar Aquino, em meio uma série de lutas e enfrentamentos. Sendo assim, o aparecimento, nas décadas de 1970 e 1980, de teólogas (feministas ou não) em alguns fascículos pode apontar uma pressão por parte destas no sentido de se fazerem ouvir e de terem as suas reivindicações ali expostas. Também há que se pensar que a demora, citada pelo teólogo Gregory Baum, em encontrar um fascículo onde pudesse ser abordado o tema “mulher”, atendendo assim aos pedidos dos seus leitores, dá visibilidade ao não-lugar das mulheres nas disciplinas teológicas tradicionais, lugar este que foi concretizado com os fascículos teológico-feministas.

Para finalizar este capítulo, penso que cabe aqui mais uma vez uma relação entre a reinterpretação do mito de Lilith, realizada por Judith Plaskow, exposto no Prefácio desta tese, e a criação deste campo no qual se reuniram diversas teólogas feministas. As “Evas” e as “Liliths”, fugindo às normas e às configurações do “paraíso” e ao papel que nele deveriam representar, passaram a estabelecer “conversações”, através das quais repartiam suas histórias, suas dúvidas, suas conquistas, estabelecendo estratégias, resistências e identidades. No caso da Concilium, as “Evas” e “Liliths” conquistaram um lugar a partir do qual puderam, pelo viés da crítica da teologia tradicional, falar de si e de outras tantas mulheres. Como afirma João Guilherme Biehl, isso fez com que a teologia não fosse mais a mesma, já que, nesse processo de conversação, puderam ser questionadas “verdades masculinas, absolutas e a-históricas”, valorizando metodologicamente as “experiências de conscientização feministas”.⁴¹³ A partir do ano

⁴¹²MORAES, Nilson Alves de. **Conversando com e sobre Bourdieu: museu e poder simbólico.** Revista Jovem Museologia, vol. I, nº 1, jan. 2006. Disponível em: <http://www.unirio.br/jovemmuseologia/documentos/1/sumario_n%C2%BA1.htm>. Acesso em: 25 jan. 2007

⁴¹³BIEHL, João Guilherme. Teologia Feminista da Libertação. In: _____ **De Igual para Igual.** Um diálogo crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista. Petrópolis, RJ:

de 1996, perdido esse local de “conversação” e legitimidade, extinto o campo “teologia feminista”, as teólogas feministas ou outras especialistas que buscaram abordar relações entre mulheres/Igreja/feminismo passaram a habitar outros lugares. Muitas, pelo que percebi, deixaram de fazer parte da revista, tanto como membros dos Comitês quanto como articulistas. Os artigos, com exceção dos três números temáticos “feministas”, acima destacados, ficaram fragmentados em diferentes publicações, assim como diminuíram em quantidade. Nas entrelinhas destes acontecimentos podem ser lidos conflitos, lutas, resistências e relações de poder. Essas questões ficam ora suspensas para serem retomadas nos capítulos que se seguem, que abordarão a emergência e o fim deste campo a partir da análise específica dos fascículos que lhe deram forma.

CAPÍTULO III

3 Dos bastidores ao palco: lutas pela legitimidade da Teologia Feminista na Concilium

*“Os acontecimentos não são coisas,
objetos consistentes, substâncias;
são um corte que operamos livremente na realidade,
um agregado de processos onde agem
e padecem substâncias em interação,
homens e coisas”**

O capítulo anterior colocou em cena a revista Concilium, observando a sua materialidade, pontuando questões relativas à sua identidade e sinalizando introdutoriamente a forma como no interior deste campo surgiu um outro campo, ou mesmo como subcampo, ao qual denomino “campo 'teologia feminista'”, por mim considerado como um dos elementos que compuseram a identidade deste periódico.

O atual capítulo e o que o segue visam abordar especificamente o campo teológico-feminista na revista, o que é feito a partir da análise dos fascículos “Teologia Feminista”. Parto do pressuposto de que estes fascículos e os elementos deles constituintes (como os sujeitos que ali transitaram, os discursos ali elaborados, os objetos colocados em discussão, as abordagens dadas aos temas propostos etc) compõem os contornos do campo “teologia feminista”, no qual transitaram teólogas feministas católicas ou não, teólogos e especialistas de diversas áreas que promoveram um diálogo entre teologia, movimentos e estudos feministas. Resumindo, os capítulos que se seguem estão expostos da seguinte forma: o terceiro capítulo refere-se à década de 1980 e o quarto, à década de 1990. Neles pretendo examinar a proveniência, a emergência deste campo - emergência esta que é a “entrada em cena de forças; é sua irrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro”⁴¹⁴ - e o seu percurso ao longo dos anos 1985 a 1996.

*VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Ed. UNB, 1987, p. 49

⁴¹⁴FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 24

Como já indiquei no segundo capítulo, nos anos 1970 e até meados de 1980, as mulheres, tanto como objetos de análises ou como sujeitos de um saber, estiveram presentes nos bastidores da revista. Elas, bem como o saber de que eram portadoras, habitavam de certa forma as fronteiras deste periódico. A teologia feminista não tinha, até então, um lugar entre as disciplinas teológicas. No entanto, durante uma década, as mulheres se apropriaram do “cetro”, adentraram ao palco e ao universo teológico da revista, ali construindo um campo de saber.

Lembrando uma afirmação de Eni P. Orlandi⁴¹⁵, os teólogos são “guardiões de sentidos” no discurso religioso, assim como, por exemplo, os juristas o são no discurso jurídico. Nas páginas dos fascículos aqui abordados, através dos assuntos colocados em pauta em cada um deles, as mulheres também adquiriram a posição de “guardiãs de sentidos”, sentidos estes amarrados pelos fios de sua história como mulheres, teólogas ou não, tanto no interior das sociedades em que se inseriam como no espaço da Igreja institucional. E é em busca destes sentidos que os próximos capítulos caminham. Para tanto, eles operam um corte nos discursos ali publicados, sempre partindo do princípio de que é a partir deles que se tornam visíveis os contornos do campo ora analisado, lembrando que os discursos fazem parte de estratégias de poder, circulam em práticas sociais segundo economias políticas de verdades, ou regimes históricos de produção de verdade, além de produzirem efeitos nos processos de subjetividade/subjetivação, que são, por sua vez, resultantes de jogos de saber e poder.⁴¹⁶

Para historicizar o campo “teologia feminista”, optei por fazer uma abordagem que colocasse em discussão todos os seis fascículos que foram publicados e que lhe deram corpo. E como cada fascículo levanta questões bastante específicas, busquei observar, por décadas, cada fascículo em particular, com o objetivo de apresentar ao leitor os debates aos quais foram dados destaques, examinando-os a partir de algumas perguntas, como: de que forma, através destes fascículos e seus temas, o campo teológico-feminista na Concilium foi dado a ler? Que representações sobre a teologia/teóloga feminista as práticas discursivas ali elaboradas veicularam? Que imagens “femininas” e “masculinas” encontram-se presentes na falas dos sujeitos que

⁴¹⁵ ORLANDI, Eni P. Silêncio e implícito. In: _____. **As Formas do Silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1995, p. 44

⁴¹⁶ PRADO FILHO, Kleber. **Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault**. 284p. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998, p. 01

transitaram neste campo, fabricando-o e sendo por ele fabricados? Obviamente que tais pontos encontram-se imbricados uns aos outros e vão sendo retomados a partir dos diferentes assuntos discutidos, sendo mais enfatizados ora em um fascículo, ora noutro, constituindo-se, assim, uma colcha de retalhos na qual as partes formam um todo muitas vezes difícil de ser decomposto em fragmentos. Portanto, lancei-me à tarefa de “descosturar” uma parte desta colcha e colocar em evidência algumas de suas particularidades, construindo aquilo que Paul Veyne chama de “conhecimento mutilado”⁴¹⁷, que, segundo ele, é uma das características da história. Também este tipo de análise a qual me proponho remete a um trabalho arqueológico, que elucida o surgimento dos saberes, que corresponde ao aparecimento de novos regimes de discursos, apontados através das descontinuidades, das rupturas.⁴¹⁸ Ao mesmo tempo, trata-se de um olhar genealógico, já que busca as proveniências e os efeitos de poder, saber e verdade das práticas discursivas que emergiram neste campo.

Ademais, trazendo para as discussões promovidas neste e no próximo capítulo as colocações de Stuart Hall, percebe-se que o processo de fabricação de identidade - ou identificação - está intimamente ligado a uma “política de localização”. E é no interior dos discursos que as identidades são construídas, e esse processo se dá através do jogo da *différance*, através da relação que se estabelece com um “Outro”. No que diz respeito aos jogos que dão visibilidade à construção deste campo de saber na *Concilium* e dos sujeitos dele participantes, distinguem-se dois “Outros”: primeiro, um “Outro” com o qual a teologia feminista se confronta, questionando-o e o colocando em xeque, ou seja, a Igreja oficial e muito da sua elaboração teológica, da qual ela busca se afastar; segundo, um “Outro” do qual ela se aproxima, com o qual dialoga, nele procurando respaldo para legitimar suas argumentações: os movimentos feministas, bem como algumas proposições de outros campos de conhecimento. É nesse jogo que o campo teológico-feminista se constrói, jogo este que busco apresentar nas páginas que se seguem.

Um destaque: embora o foco das discussões sejam os fascículos “Teologia Feminista” isso não impedirá que eu faça menção a artigos que foram publicados fora deles, bem como os que foram veiculados em um período anterior ao aqui pesquisado,

⁴¹⁷ VEYNE, P. Op. Cit., p. 23

⁴¹⁸ PORTOCARRERO, Vera. Foucault: a história do saber e das práticas. In: _____. (org). **Filosofia, História e Sociologia das Ciências**. Abordagens contemporâneas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999, p. 50

mas que trouxeram questões pertinentes para as discussões ora propostas.

3.1 Década de 1980: a conquista do campo

Nos anos 1980, alguns pontos marcam as discussões sobre Igreja, teologia e feminismo, que, em seu conjunto, dá corpo ao campo “teologia feminista”. Em primeiro lugar, é nesta década que, na Concilium, é feita menção, pela primeira vez, a este campo de conhecimento, conceituando-o, esboçando seus objetivos, métodos e principais questionamentos. Na década de 1970, por exemplo, o momento em que se chega mais próximo de uma alusão ao tema é quando a teóloga Marie-Thérèse Van Lunen-Chenu fala sobre a “teologia da feminilidade”, característica do período que vai do final da Segunda Guerra ao Concílio Vaticano II, uma teologia que, segundo ela, não havia ainda sido deixada de lado pela oficialidade da Igreja. A sua particularidade era apoiar-se numa corrente de idealização da mulher na sociedade, enfatizando a “natureza” das mulheres e sua vocação “a um plano especial de Deus sobre a Mulher”.⁴¹⁹ Como se percebe, esta teóloga está se referindo à “teologia do genitivo”, uma “teologia da mulher”, termo a ser melhor explicitado mais adiante. Em segundo lugar, este foi o momento da conquista de um espaço de visibilidade e dizibilidade do teologizar feminista, do acesso a um instrumento legítimo de expressão.

Ainda com relação aos anos 1980, durante esse período, a exemplo da década de 1970, mantiveram-se em pauta os relativos às mulheres e sua inserção na Igreja, seus papéis de acordo com (re)leituras de textos bíblicos, referências ao feminismo, ao Concílio Vaticano II, à figura de Maria, às religiosas, à ordenação feminina etc. Contudo, devido aos contextos nos quais tais temas foram levantados, eles adquiriram novos contornos. Ademais, devido ao maior espaço que foi criado com os fascículos ora enfocados, tais assuntos emergem mais frequentemente e são discutidos de forma mais aprofundada, quando comparados a um momento anterior. Além disso, novos temas foram postos em pauta, como masculinidade, trabalho, pobreza, bem como várias

⁴¹⁹ LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse Van. Feminismo e Igreja (Europa Ocidental – Região de língua francesa). Trad. Mosteiro da Virgem. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 111, 1976/1, p. 109-110

referências aos documentos da Igreja ligados diretamente a questões relativas às mulheres.

Em 1985, a Concilium apresenta a seus leitores o primeiro fascículo dedicado especificamente à teologia feminista, que, nesse momento, passou a ter, no interior desta revista, o *status* de disciplina teológica, formando um campo, ou seja, um universo no qual estão inseridos os sujeitos e as instituições que produzem, reproduzem e difundem um determinado tipo de saber; um universo, que conforme Pierre Bourdieu, estabelece a relação entre o texto e o contexto e onde congregam-se os “pares”, acionam-se mecanismos, estratégias e jogos de força, seja em prol de sua manutenção ou de sua transformação.⁴²⁰ Enfim, as teólogas feministas, ou os teólogos simpatizantes, passaram a ter um campo legitimado, um lugar a partir do qual puderam fazer suas reivindicações, suas críticas, promover discussões as mais diversas, num movimento que, entre outras coisas, deu visibilidade aos contornos deste saber denominado “teologia feminista” e ao que seria este sujeito caracterizado como “teóloga feminista”. Até então, de acordo com o que já foi exposto, elas puderam, em alguns momentos, fazer com que suas vozes fossem ouvidas em fascículos destinados a outras disciplinas teológicas tradicionais. De uma aparição menor, como ocorreu na década de 1970, passou-se, nos anos 1980, a uma presença mais constante, expressa em um aumento significativo de artigos publicados. Saindo das margens, a teologia feminista adentrou a um espaço de legitimidade na revista. De vozes que apareciam aqui e ali, escavando caminhos, surgiram discursos agora autorizados pelo lugar ocupado por suas porta-vozes.

É bom recordar que, nos anos 1960, eclodiu a “Segunda Onda” do movimento feminista, e que, posteriormente, em 1975, a Organização das Nações Unidas (ONU) instituiu o “Ano Internacional da Mulher”, sendo que o mesmo ano também marcou o início da “Década da Mulher”, que, de acordo com Yasmine Ergas, sublinhou a visibilidade pública alcançada pelas “questões das mulheres”, quando passaram a surgir, cada vez mais, redes de mulheres ativas, sendo que as Nações Unidas passaram a adotar uma série de resoluções que demonstravam uma maior preocupação com elas. Esta mesma autora cita as diversas manifestações que resultaram em um conjunto de leis, aprovadas entre 1970 e 1980, em países europeus e nos Estados Unidos, com relação, por exemplo, a salários iguais, discriminação sexual, violência doméstica, igualdade de

⁴²⁰ BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**. Por uma sociologia clínica do campo científico. Trad. Denice B. Catani. São Paulo: UNESP, 2004, p. 20-29

oportunidades, punições para crimes sexuais. Além disso, a Década da Mulher desencadeou diversas conferências pelo mundo todo, dando mostras à “extensa mobilização feminina”.⁴²¹

Afora as mobilizações provocadas pela Década da Mulher, é relevante citar que o seu lançamento foi um momento em que foram plantadas as sementes do que viria a ser a “Década Ecumênica das Igrejas em Solidariedade com as Mulheres”, que foi promovida pelo Conselho Mundial das Igrejas (CMI), cujo comitê central, em reunião no ano de 1985, ao tomar conhecimento de um relatório sobre as conquistas das mulheres em função da Década promulgada pela ONU, decidiu que as Igrejas deveriam assegurar uma continuidade deste evento. Decidiu-se então que, a partir de 1988, iniciaria a referida Década Ecumênica, que visava uma ação solidária com relação às mulheres e da qual participaram igrejas de diversos locais.⁴²² Um detalhe sobre o CMI, exposto recentemente pelo teólogo Leonardo Boff, em matéria no *JB Online*: a Igreja Católica recusou-se a fazer parte do Conselho.⁴²³

Portanto, tomando como ponto de referência a emergência da “Segunda Onda” do movimento feminista e o início da Década da Mulher, há que se pensar que, mesmo tendo sido uma conquista a constituição, na *Concilium*, de um campo especialmente dedicado às mulheres, teólogas ou não, foram necessários dez anos para que isso se materializasse. Ainda que esta revista tenha delineado a sua identidade em termos de “abertura”, enfatizando com uma determinada insistência a sua postura “moderna”, esse silêncio, ou a colocação das mulheres nas suas “fronteiras” ou “periferias”, podem sinalizar certas resistências, no interior de um universo masculino, em agregar tanto as suas vozes como o seu diálogo com os pressupostos feministas em especial.

3.2 “A mulher invisível na teologia e na Igreja”: delimitando as fronteiras da Teologia Feminista

⁴²¹ ERGAS, Yasmine. O sujeito mulher. O feminismo dos anos 1960-1980. In: PERROT, Michelle; DUBY, Georges (Dir.) **História das Mulheres**. O século XX. Trad. Maria Helena de Cruz Coelho et al. Vol. 5. Porto: Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991, p. 583-584.

⁴²² Ver: GNANADASON, Aruna. Uma Igreja solidária com as mulheres: utopia ou símbolo de fidelidade? Trad. Gentil Avelino Tilton. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 95-115

⁴²³ BOFF, Leonardo. **Igreja Católica: uma grande seita?** Disponível em: <<http://jbonline.terra.com.br/editorias/pais/papel/2007/09/03/pais20070903007.html>>. Acesso em: 5 nov. 2007. Esta nota foi publicada em 03 de setembro de 2007

O primeiro fascículo “Teologia Feminista”, de 1985, apresentou como tema “A mulher invisível na teologia e na Igreja” e nele pode-se observar que uma das primeiras preocupações das teólogas feministas foi demarcar as linhas deste saber, seus objetivos e métodos. Enfim, esta edição assinalou qual era a identidade desta que agora assumia, na revista, o caráter de disciplina reconhecida, de um campo autorizado. É o que fica claro no seu Editorial, de autoria da teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, a qual afirma que, além de colocar a teologia feminista no mesmo patamar das outras disciplinas teológicas, a criação de um fascículo dedicado especificamente ao trabalho teológico feminino garantia a articulação, a análise e a recolocação de um determinado tema em perspectiva feminista – no caso específico desta publicação, a invisibilidade da mulher na teologia e na Igreja. Esta era uma inovação que, conforme a teóloga, caminhava *pari passu* com os estudos feministas em geral e com a teologia feminista em particular. Havia, naquela época, a constatação por parte das teólogas de que não bastava reivindicar uma esfera especial para as mulheres, nem o desejo de integrá-las no interior de uma sociedade e de uma Igreja sob o “domínio do masculino”. A urgência era a “transformação da sociedade e da Igreja patriarcais em uma organização social que permitisse a todos, mulheres e homens, plena participação na sociedade e na Igreja”.⁴²⁴

Ainda segundo esta teóloga, a teologia feminista buscava uma transformação da teologia, definindo-se como “a reflexão acerca da experiência de fé cristã na luta contra a opressão patriarcal”. Por isso, deveria “gerar a autocrítica da Igreja sobre seus elementos puramente androcêntricos e estruturas patriarcais historicamente passageiras”. Seus métodos eram a análise crítica, a exploração construtiva e a transformação conceptual. Outro ponto colocado em evidência é o fato da teologia feminista não ser uma “teologia do genitivo”, ou seja, uma “teologia de *mulheres* escrita por homens para mulheres” (grifo da autora). O que este saber procurava era a identificação das “estruturas pecaminosas de opressão desumanizadora”, não sendo, portanto, uma “simples preocupação de mulheres mas de todos aqueles que se preocupam pela sobrevivência e pelo bem-estar de nosso planeta e do gênero humano”.⁴²⁵

Antes de prosseguir, desejo destacar que, em um momento anterior, mais

⁴²⁴ FIORENZA, Elisabeth S. Editorial. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 3-7

⁴²⁵ Idem. p. 4-7

precisamente em 1980, já havia sido esboçado na revista, conforme já afirmei, algumas definições sobre este saber, o que pode ser observado no artigo “Teologia Feminista. Balanço Provisório”, de autoria da teóloga Catharina Halkes e publicado no fascículo “Teologia Prática”.⁴²⁶ O seu artigo inicia expondo algumas definições sobre este saber. Ele seria, em primeiro lugar, uma “reação e um protesto contra uma teologia por tantos séculos unilateral, porque androcêntrica”, tratando especificamente da relação entre “a mulher e o homem”, procurando explicitá-la. A sua importância fundava-se no estudo das seguintes interrogações: “qual é a imagem que formamos da humanidade? Como se relacionam os dois sexos com o humano?”. Em função disso, situava-se em oposição a uma teologia baseada em uma “lei natural”, que havia fixado “o papel da mulher e do homem” em virtude da criação e em uma cultura que mantinha fixos esses padrões.⁴²⁷

Algumas outras definições foram apresentadas pela teóloga: a teologia feminista teria a sua origem na insatisfação das mulheres, “as degredadas filhas de Eva”, que se rebelaram contra uma doutrina dogmática que as diminuía e as relegava a um segundo plano; ela seria também uma teologia contextual, que desejava:

[...] refletir sobre o crescente movimento de libertação da mulher e sobre o caráter de revelação desse movimento, tanto de forma diacrônica, isto é, através da história – até que ponto a história da salvação e a da Igreja foram a história “dela” (*her’-history*) e não exclusivamente a história “dele” (*his’-history*) – como de forma sincrônica, isto é expressando o “hoje” em toda a sua complexidade.⁴²⁸

Catharina Halkes expõe mais uma outra definição, considerada por ela como sendo a mais adequada conforme seu ponto de vista: a teologia feminista era uma “teologia crítica de libertação”, que não se baseava no “caráter singular da mulher” como tal, “mas nas suas experiências históricas de sofrimento, sua opressão psíquica e sexual, na sua infantilização e na sua invisibilização estrutural em consequência do sexismo nas Igrejas e na sociedade”. Este saber também se propunha a ser uma ampliação do conceito de teologia, propondo-se a ser uma “teologia holística”, eliminando as separações entre corpo/espírito, homem/mulher, criatura humana/Deus,

⁴²⁶ HALKES, Catharina. Teologia Feminista. Balanço provisório. Trad. J. B. Michelotto. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1980/4, p. 109-122.

⁴²⁷ Idem, p. 109-110

⁴²⁸ Idem, p. 110 Grifos da autora

natureza/história, sendo também uma “teologia processual”, baseada na discussão sobre “a libertação da mulher” no âmbito dos conceitos, das imagens e da linguagem. O que se visava era travar um “diálogo aberto, crítico e confrontador” com os textos da Sagrada Escritura, escolhendo, assim, tanto os textos que confirmam a “cultura patriarcal”, nos quais se encontram presentes o “não-ser-pessoa da mulher”, bem como aqueles em que “transparece favorável o agir libertador de Deus, inclusive quanto à hominização da mulher”.⁴²⁹

Além dessas definições, expostas em momentos diferentes, mas sempre preocupadas em delimitar os objetos e métodos do fazer teológico-feminista, o que demonstra uma necessidade em consolidar o caráter específico deste saber, definindo, por sua vez, os principais traços deste campo, uma questão merece um comentário. O primeiro fascículo destinado ao tema “mulher”, publicado em 1976, tratava sobre “A mulher na Igreja”. No segundo, acima citado, datado de 1980, a questão debatida foi “A mulher numa estrutura eclesial masculina”. Neste terceiro, de 1985, correspondente à emergência do campo “teologia feminista” na Concilium, o tema foi “A invisibilidade da mulher na Igreja”. Parece haver aí um deslocamento das inquietações da teologia feminista, ou seja, a questão vai além de analisar o lugar que “a mulher” (é bom destacar, sempre referida no singular, o que foi uma característica de boa parte dos fascículos dos anos 1980) ocupava na Igreja, mas sim a sua invisibilidade, ou o seu “não-lugar”. Não é que anteriormente não houvesse a preocupação com essa ausência. Houve sim essa preocupação, que foi expressa, por exemplo, nos artigos que falavam sobre a necessidade de releitura tanto da história da Igreja quanto dos textos bíblicos, procurando trazer à cena as mulheres ali presentes, entre outros. Contudo, a invisibilidade, o não-lugar, o silenciamento são características fortes deste primeiro fascículo teológico-feminista.

Cabe aqui também um outro comentário: o fato das teólogas, tanto neste número da revista quanto nos demais, utilizarem com frequência o conceito “patriarcado”. Dentre as diversas conceituações de patriarcado, remeto-me aqui à descrição dada por Alice Laffey, que faz uma análise do Antigo Testamento sob uma perspectiva feminista. Segundo Laffey, “Etimologicamente a palavra ‘patriarcado’ deriva de duas palavras gregas – *pater* significa ‘pai’ e *arché* significa ‘começo’ ou ‘primeiro’ – e refere-se

⁴²⁹ Idem, p. 112-115, 119

àquela forma de organização social na qual o pai ocupa o primeiro lugar”.⁴³⁰ Yasmine Ergas, ao referir-se ao patriarcado, situa tal termo como parte de uma fraseologia carregada de conotações políticas e que remetiam a pontos sobre a onipresença da dominação masculina e da opressão das mulheres. Importante dizer que esta autora afirma que os vínculos entre os vários movimentos feministas foram solidificados pela criação de uma linguagem comum, ou mesmo de fragmentos lingüísticos, dos quais esse termo fazia parte.⁴³¹

Segundo Élisabeth J. Lacelle, em seu ensaio, “As ciências religiosas feministas: o estado da questão”, o patriarcado, o androcentrismo e o sexismo são categorias heurísticas que foram estrategicamente usadas tanto no feminismo quanto na sua aplicação à teologia.⁴³² Daí provavelmente a frequência com que foi utilizado na Concilium e em diversos de seus artigos, já que estes dialogavam com os pressupostos feministas. A propósito, um neologismo que surgiu no interior da teologia feminista, e que foi utilizado com uma certa frequência por algumas teólogas no lugar do “patriarcado”, foi o “*kyriarcado*”, derivado do uso do termo “*kyriarquia*”, cunhado por Elisabeth S. Fiorenza, que deriva da palavra grega “*kyriake*”, que significa “pertencente ao senhor, pai, patrão”, ou seja, a dominação do senhor/patrão/pai/marido.⁴³³

Partindo do que Elizabeth Fox-Genovese diz, o “patriarcado”, e sua relação com o capitalismo, recebeu uma considerável atenção, em especial por parte das feministas

⁴³⁰ Ver: LAFFEY, Alice L. **Introdução ao Antigo Testamento**. Perspectiva Feminista. Trad. José Raimundo Vidigal; revisão H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1994, p. 19.

⁴³¹ ERGAS, Y. Op. Cit., p. 598

⁴³² LACELLE, Élisabeth J. **As ciências religiosas feministas: o estado da questão**. REVER. Revista de Estudos da Religião, ano II, nº 1, 2002. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/t_lacell.htm>. Acesso em: 15 jun. 2006. Conforme nota, este texto foi publicado originalmente com o título: Les Sciences Religieuses Féministes: Un État de la Question. In: VEILLETTE, Denise (org.). **Femmes et Religions. Études sur les Femmes et la Religion/Studies in Women and Religion**, nº 1, Québec, Corporation canadienne des sciences religieuses/Canadian Corporation for Studies in Religion. Les Presses Universitaires de l'Université de Laval, 1995, cap. 1, p. 43-82.

⁴³³ Conforme esta teóloga, “Embora a palavra *ekklesia* seja geralmente traduzida em inglês por 'church' (Igreja), a palavra inglesa 'church' deriva da palavra grega 'kyriake', isto é, pertencente ao senhor/patrão/pai, e não da palavra grega 'Ekklesia'. O processo de tradução, que transformou “ekklesia/asmbléia convocada” em “kyriake/Igreja (church), indica uma evolução histórica que privilegiou a forma imperial romana e kyriarcal de Igreja”. Ver: FIORENZA, Elisabeth S. **O rei está nu: autocompreensão ekklesial democrática e autoridade romana kyriocrática**. Trad. Gentil Avelino Titton. In: Olhares Feministas sobre a Igreja Católica, São Paulo: CDD, 2001, Cadernos nº 9, p. 48-49. Para ela, “O poder kyriarcal opera não somente junto com o eixo de gênero, mas também os de raça, classe, cultura e religião”, que são eixos de poder que estruturam os “sistemas mais gerais de dominação”. Ver: FIORENZA, Elisabeth S. **Deus (G*d) trabalha em meio a nós**. De uma política de identidade para uma política de luta. REVER. Revista de Estudos da Religião, ano 5, nº 1, 2002, p. 56-77. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/a_fioren.htm>. Acesso em: 25 abr. 2005

socialistas, que sustentavam que ele constituía “o inimigo mais antigo, mais persistente e mais perigoso”.⁴³⁴ Posteriormente, o que se questiona, a partir do olhar voltado para as relações de gênero, caminha em outro sentido, ou seja, para as relações não-fixas entre homens e mulheres, observando como as relações sócio-simbólicas são construídas e podem ser transformadas.⁴³⁵

Enfim, tal conceito foi bastante empregado para explicar a “estrutura institucional da dominação masculina”. Contudo, é bom frisar que também, assim como o conceito de “irmandade”, ele não está sendo utilizado como categoria de análise no contexto desta tese, já que a categoria de gênero dá conta de outras relações calcadas não na diferença sexual, mas nas desigualdades sociais de gênero. O “patriarcado” em geral remete, conforme afirma Lia Zanotta Machado, “a um sentido fixo, uma estrutura fixa que imediatamente aponta para o exercício e presença da dominação masculina”. O termo “gênero” alude, como já exposto, a uma não-fixidez nem a uma universalidade das relações entre homens e mulheres. Embora afirme que o conceito de gênero não implica deixar de lado o de patriarcado, essa autora compreende que as transformações sociais contemporâneas dos lugares das mulheres e dos homens e dos sentidos das diferenças de gênero fogem ao aprisionamento deste termo.⁴³⁶ A propósito, como insiste Judith Butler, houve uma urgência por parte do feminismo em conferir um *status* universal ao patriarcado, o que visava fortalecer a representatividade das reivindicações feministas. Entretanto, em anos recentes, esse conceito vem sendo questionado em especial por seu caráter universalizante e, conseqüentemente, por sua incapacidade de explicar os “mecanismos de opressão de gênero” nos contextos concretos nos quais essa opressão ocorre.⁴³⁷

⁴³⁴ FOX-GENOVESE, Elizabeth. Para além da irmandade. *Estudos Feministas*. CIEC/ECO/UFRJ, vol. 0, nº 0/1992, p. 45.

⁴³⁵ MACHADO, Lia Z. **Perspectivas em confronto: Relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?** Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie284empdf.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2005. Outras discussões importantes sobre o tema encontram-se em ROWBOTHAM, Scheila. Lo Malo del Patriarcado. In: SAMUEL, Raphael. **Historia Popular y Teoría Socialista**. Barcelona: Cúbica, 1984; SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, Patriarcado e Violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. (Coleção Brasil Urgente). Nesta última obra, a autora, tematizando a violência contra as mulheres, faz uma abordagem sobre conceitos como gênero, patriarcado, poder, raça/etnia, exploração/dominação, etc.

⁴³⁶ MACHADO, Lia Zanotta. **Perspectivas em confronto: relações de gênero ou patriarcado contemporâneo?** Brasília, [s. n.], 2000. Disponível em: <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie284empdf.pdf>>. Acesso em: 31 maio 2004. Apud RICHARTZ, Terezinha. **Conceituando gênero e patriarcado**. Disponível em: <http://www.projeto.org.br/emapbook/map_ter.htm>. Acesso: em 05 mar. 2007.

⁴³⁷ BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 20-21

Em face do que foi exposto, penso ser necessário apontar que tal categoria estava sendo utilizada na revista em um contexto específico, dando visibilidade a um certo modo de analisar as “questões das mulheres”, que tinham como base a opressão de que eram vítimas (assim como ocorria nos grupos de reflexão que surgiram na década de 1960, quando também foi forjado um “sentimento de irmandade” entre suas participantes⁴³⁸) e as relações hierarquizadas entre “seres desiguais”.

Continuando, ainda neste primeiro fascículo, a teóloga Mary Hunt demonstra, no artigo intitulado “Transformar a teologia Moral: um desafio ético feminista”, uma outra tarefa para o fazer teológico-feminista, especificamente no que diz respeito à teologia moral, que, segundo ela, deveria ser analisada a partir do enfoque feminista da libertação. Ela afirma que a maioria da produção ética ainda considerava a masculinidade como normativa. A “predominante teologia moral patriarcal”, como expõe, não apenas ignorava as mulheres, mas costumava mesmo a negá-las. Ou seja, as experiências das mulheres eram negligenciadas, o que resultava no controle masculino sobre seus corpos, controle observado também na desconsideração das suas vivências particulares como dados para a elaboração das diretrizes teológicas. A título de exemplo, cita a “dinâmica opressiva” encontrada na literatura sobre o controle artificial a natalidade, o aborto e a esterilização voluntária, questões proibidas pela Igreja, cuja política elaborada nesse sentido demonstra a sua correlação com o “caráter antifeminino” desse campo da ética. O que ela propõe em termos de modificações no âmbito da teologia moral é que as próprias mulheres pudessem elaborar as suas questões éticas, sempre partindo de seus próprios termos. Sugere também que elas fizessem parte na organização de grupos destinados ao debate e à tomada de decisão sobre assuntos que diretamente lhes diziam respeito, garantindo, nos resultados, que fossem levadas em

⁴³⁸ GOLDBERG, Anette. Os movimentos de liberação da mulher na França e na Itália (1970-1980): primeiros elementos para um estudo comparativo do novo feminismo na Europa e no Brasil. In: LUZ, Madel T. (Org). **O lugar da mulher:** estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 43. (Coleção Tendências). Joana Maria Pedro faz uma referência a estes “grupos de reflexão”, que considera ser uma das características do feminismo de “Segunda Onda”. Eram grupos formados só por mulheres que buscavam analisar em conjunto as diversas etapas de suas vidas, a forma como haviam sido educadas, a opressão vivida na família, nas suas relações com seus corpos e com os homens. PEDRO, Joana Maria. **As leituras brasileiras do feminismo francês e as identificações com o feminismo no Brasil.** Texto apresentado no “Colloque Memoires, Histoire et Imaginaires de l’exil Bresilien en France, co-organizado pela Universidade Paris X – Nanterre e a Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine, com a Universidade de Campinas – UNICAMP e a Universidade Federal Fluminense, realizado entre 23 e 25 de novembro de 2005, em Nanterre e em Paris. (Texto Inédito). Ver também: SOARES, Vera. Movimento feminista: paradigmas e desafios. Estudos Feministas, ano 2, 2º semestre 2004, p. 14

conta as suas próprias experiências.⁴³⁹

A propósito do artigo de Mary Hunt, ele traz, pela segunda vez na história da Concilium, assuntos como contracepção e aborto. Antes dele o tema só havia sido abordado uma vez, em artigo de 1981, da historiadora e filósofa Kari Borresen, “Mulheres e homens na criação e na Igreja”, no qual afirma que a contracepção eficaz era a condição *sine qua non* de toda a libertação da mulher. Ou seja, segundo afirma, sem o controle de sua fertilidade, no sentido de uma “fertilidade voluntária”, nenhuma mulher poderia organizar a sua vida familiar e profissional.⁴⁴⁰ A propósito, como indica Joana Maria Pedro, reivindicações com relação ao corpo, à autonomia das mulheres com relação aos seus corpos, sua sexualidade, ao prazer, etc, foram características da “Segunda Onda” do movimento feminista.⁴⁴¹ Contudo, pelo menos no período focado nesta tese, pontos relativos ao corpo e às interdições ao seu livre uso, divórcio, direitos reprodutivos, entre outras questões, não foram muito discutidos nos fascículos “Teologia Feminista” e nem na revista em geral, sendo tratados esporadicamente, em poucos artigos.⁴⁴² Isso causa, de certa forma, um estranhamento, pois a teologia feminista sempre buscou estreitar seus laços com os feminismos, sendo estes elementos constituintes da identidade deste saber.

Sobre os pontos acima destacados, observando algumas revistas feministas brasileiras, inclusive as publicadas em um contexto anterior ao aqui citado, percebe-se que este foi um debate constante no interior dos movimentos. A título de ilustração,

⁴³⁹ HUNT, Mary. Transformar a teologia Moral (Um desafio ético feminista). Trad. Ephraim F. Alves. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 91-93

⁴⁴⁰ BORRESEN, Kari. Mulheres e homens na criação e na Igreja. Trad. Lúcia Mathilde E. Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 166, 1981/6, p. 84-87.

⁴⁴¹ PEDRO, Joana M. Traduzindo o debate: o uso da categoria de gênero na pesquisa histórica. Traduzindo o debate: o uso da categoria de gênero na pesquisa histórica. História. São Paulo, UNESP, vol. 24, n.º 1, 2005, p. 79

⁴⁴² Um exemplo dessa afirmação pode ser ilustrada através do artigo da psicoterapeuta Susan E. Hanks, que fala sobre a revolução sexual, que havia ocorrido nas últimas décadas (seu artigo foi escrito em 1984) e que introduzira novos costumes com relação à sexualidade e às relações homem/mulher. Ela cita a virgindade, a monogamia, o orgasmo, a homossexualidade, a bissexualidade, o “amor-livre”, o “casamento aberto”, os contraceptivos (que possibilitaram às mulheres o controle sobre suas funções reprodutivas) etc. Enfim, como indica, essa revolução possibilitou uma distinção entre “atividade sexual recreativa” e “atividade sexual procriativa”. Contudo, o cerne do seu texto é o que ela chama de “lado negro” dessa revolução sexual: a despersonalização e a banalização da atividade sexual, gerada por uma cultura patriarcal de preconceito e menosprezo pelo “feminino”, que não levou em conta questões como a violência sexual contra mulheres e crianças. Resumindo, a revolução sexual foi abordada no sentido de chamar a atenção para o fato de que ela poderia ser motor tanto de libertação quanto de exploração, e só poderia ser bem sucedida se fosse acompanhada de uma revolução nos papéis sexuais e, conseqüentemente, das relações homem/mulher. Ver: HANKS, Susan E. Revolução sexual e violência contra a mulher: o limite entre libertação e exploração. Trad. Gentil Avelino Tilton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 193, 1984/3, p. 57-69

tomando como exemplo algumas dessas revistas e partindo do princípio de que os temas ali tratados dão um panorama das questões do feminismo em geral, gostaria de exemplificar o que Joana Maria Pedro afirma acima. A revista Nós Mulheres, que circulou entre 1976 e 1978, ao longo de suas oito edições abordou por diversas vezes assuntos como contracepção e controle da natalidade. O tom era de crítica com relação às interferências nos corpos das mulheres, a distribuição indiscriminada de contraceptivos e a intervenção de organismos internacionais no tocante ao controle da natalidade.⁴⁴³ Também as revistas Brasil Mulher (1975-1980) e Mulherio (1981-1988) apresentaram em suas páginas discussões que mesclavam temas como corpo, contracepção, aborto, sexualidade. O enfoque dado a esses assuntos era bastante semelhante e traziam para o debate: os problemas causados à saúde das mulheres devido ao uso indiscriminado de contraceptivos; críticas às esterilizações forçadas e às políticas de controle da natalidade; estatísticas sobre abortos ilegais e notas destacando o debate sobre o tema em outros países; o desconhecimento das mulheres sobre seu próprio corpo; a necessidade de fazerem suas próprias opções e assumirem o controle sobre seus corpos; a necessidade de criação de espaços onde pudessem trocar experiências, debater e obter informações etc. Uma observação: os últimos tópicos também fazem parte dos artigos das teólogas acima apontadas.

Ainda sobre as revistas feministas, O Brasil Mulher, durante algumas edições do ano 1978, apresentou uma série de artigos sobre reprodução, métodos contraceptivos e sexualidade, artigos que foram publicados em uma seção denominada “Nosso Corpo”, apresentada em 4 partes, entre 1978 e 1979. Alguns desses artigos traziam inclusive a posição da Igreja sobre algumas dessas pautas.⁴⁴⁴ Um outro periódico que vem

⁴⁴³A título de exemplo, ver: CONTROLE da natalidade. Ser ou não ser mãe. Nós mulheres, nº 1, jun. 1976, p. 17; PÍLULAS para milhões. Nós mulheres, nº 6, ago/set 1977, p. 12

⁴⁴⁴Ver, entre outros: CHAUÍ, Marilena. Em torno da política do corpo. Mulherio, ano I, nº 6, mar/abr 1982. p. 8-9; BARROSO, Carmem. Planejamento Familiar. Mulherio, ano II, nº 14, jul/ago. 1982. p. 3; ROSEMBERG, Flúvia. Aborto. Mulherio, ano IV, nº16, maio/jun. 1984. p. 7; LEON, Ethel. Contracepção: o drama nosso de cada dia. Mulherio, ano IV, nº 17, jul/ago 1984. p. 6-7. O CORPO é nosso... eles não acham. Mulherio, ano IV, nº 18, set/out 1984, p. 14; DE NOVO: o direito de controlar nosso próprio corpo. Mulherio, ano V, nº 21, abr/maio/jun. 1985, p. 8-10; PÍLULAS... Ora pílulas. Brasil Mulher, ano I, nº 1, dez/1975, p. 6-7; PÍLULA: solução, ou problema. Brasil Mulher, ano I, nº 3, 1976, p. 6-7; O PLANEJAMENTO familiar da miséria. Brasil Mulher, ano II, nº 7, jun. 1977, p. 11; AS MULHERES italianas legalizam o aborto. Brasil Mulher, ano III, nº 13, jun. 1978, p. 4; ABORTO: um direito de toda mulher. Brasil Mulher, ano IV, nº 16, set. 1979, p. 12. Ainda no tocante a um olhar feminista sobre o assunto “tecnologias reprodutivas”, ver: ARILHA, Margareth. Infertilidade e tecnologia. Enfoques Feministas. São Paulo, ano III, nº 6, dez. 1993. Da mesma forma, algumas revista católicas brasileiras pesquisadas apresentaram em alguns de seus artigos assuntos como aborto e planejamento familiar. Dentre estes, destaco dois artigos publicados na Revista Eclesiástica Brasileira, no qual foram expostas questões como a posição da hierarquia católica sobre o assunto, discussões éticas,

debatendo insistentemente tópicos como corpo, contracepção, sexualidade, aborto, etc, é a revista Conciencia Latinoamericana, publicada pela Oficina Regional da América Latina do grupo “Católicas por el Derecho a Decidir”, veículo de divulgação da voz feminista católica.⁴⁴⁵

Longe de querer me alongar em detalhes sobre tais assuntos e a forma como foram tratados nas revistas acima citadas, o objetivo aqui é mostrar que alguns temas recorrentes no feminismo (inclusive entre católicas feministas) não fizeram parte das pautas da maioria das teólogas da Concilium, não sendo levados para o interior do campo que ali emergira. Sobre esse silenciamento, pode-se inferir, que, para as teólogas feministas, seus corpos tinham importância apenas na medida em que compunham uma “unidade” que se baseava na pertença a um determinado sexo, estruturando, assim, a sua identidade “mulher” e “teóloga”, a partir da qual poderiam ser estabelecidas suas prioridades em termos de reivindicação. Em nenhum momento até então se questionou o corpo como um elemento que não pode ser compreendido, a exemplo do que expõe Judith Butler, como anterior às suas marcas de gênero, nem mesmo o gênero foi analisado como um significado assumido por um corpo já diferenciado socialmente.⁴⁴⁶ Muito menos ele foi questionado através, por exemplo, da analogia feita por Pierre Bourdieu entre o “corpo feminino” e a “tabuinha” sobre a qual se inscreve; ou mesmo

sobre os direitos das mulheres sobre seus corpos, fatores socioeconômicos, os direitos do “nasciturno” etc. Ver: LEPARGNEUR, Pe Hubert. Avaliação moral do abortamento voluntário. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis/RJ, vol. 42, fasc. 165, mar. 1982, p. 82-109; LEERS, Frei Bernardino. Abortamento e maternidade. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis/RJ, mar. 1998, p. 100-113; BILLINGS, Lyn. Os méritos do Método Billings de regulação da fertilidade. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis/RJ, mar. 1995, [sem número de páginas]. Também a Perspectiva Teológica, em um artigo sobre família, aponta temas como fecundidade, natalidade, tecnologias reprodutivas e feminismo. BELTRÃO, Pedro Calderan. Homem e mulher na família de amanhã. Perspectiva Teológica, ano VII, nº 13, jul/dez. 1975, p. 207-229; RIBEIRO, Lúcia. A experiência do aborto entre mulheres católicas. Perspectiva Teológica, ano XXVI, nº 69, maio/ago 1994, p. 227-233.

⁴⁴⁵ Só para citar a década de 1990: GRELA, Cristina. Debate público: aborto y ciudadanía. Conciencia Latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, vol. II, nº 2, abr./mayo/jun. 1990; Conciencia Latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, ano IV, nº 1, enero/feb./marzo 1992 (um número totalmente dedicado ao tema “La historia de las ideas sobre el aborto em la Iglesia Católica”); FERNÁNDEZ, Ofélia Bravo. El aborto como último recurso. Conciencia Latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, ano VII, nº 4, oct./nov./dic. 1995, p. 14-15; MEJÍA, María Consuelo. La anticoncepción y las católicas. Conciencia Latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, ano X, nº 1, enero/jul. 1998, p. 4-10; BARRAZA, Eduardo. Conciencia Latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, ano X, nº 1, enero/jul. 1998, p. 11-13; KISSLING, Frances. Perspectivas católica progresistas respecto a salud y derechos reproductivos: el desafío político de la ortodoxia. Conciencia Latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, ano X, nº 1, enero/jul. 1998, p. 14-18; GRELA, Cristina. Los buenos deseos y sus consecuencias. Conciencia Latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, ano XI, nº 3, nov. 1999, p. 2-4; MUÑOZ, Carlos Calvo. Sexualidad y paradojas. Conciencia Latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, ano XI, nº 3, nov. 1999, p. 5-7, entre outros.

⁴⁴⁶BUTLER, J. Op. Cit., p. 27

observando o corpo como “suporte vivido do trabalho de naturalização”, como “depositário de categorias fundamentais de uma divisão de mundo”.⁴⁴⁷

O corpo referido pelas teólogas feministas também parece a elas interessar apenas na medida em que serve como instrumento de controle e normalização para o discurso excludente da oficialidade católica. A prioridade foi mesmo a tentativa de desconstruir a antropologia cristã e a sua fala sobre os lugares e não-lugares que as mulheres deveriam ocupar, e, com isso, também consolidar um campo cientificamente reconhecido no interior da revista.⁴⁴⁸

Finalizando este subcapítulo, destaco que, na parte final do fascículo ora citado, uma breve nota da religiosa e doutora em Estudos Religiosos, na época membro da Direção da *Concilium*, Mary Collins, resume, de certa maneira, o que poderia ser considerado como uma das principais – se não a principal – tarefas deste saber cujos contornos este número da revista buscou esboçar ao longo de suas páginas. Mary Collins afirma que, apesar das mulheres católico-romanas e as ortodoxas não terem nenhum lugar nem voz no que ela chama de *oikoumene*⁴⁴⁹, ainda assim deveriam

⁴⁴⁷BOURDIEU, Pierre. A Dominação Masculina. *Educação&Realidade*, 20(2). jul/dez, 1995, p. 114, 136, 140

⁴⁴⁸Trazendo tal questão para o contexto brasileiro, Fabíola Rohden, em sua pesquisa com as teólogas católicas do Rio de Janeiro, demonstra que, a partir dos encontros e seminários voltados para a “problemática da mulher”, ficaram evidentes determinadas distinções entre as teólogas católicas e protestantes, sendo que estas últimas apresentavam dentre suas principais pautas, por exemplo, o acesso ao sacerdócio feminino e a tematização dos direitos reprodutivos, aproximando-se mais das militantes do “feminismo igualitário” e das “teorias de gênero”. Segundo ela, a partir da década de 1990, a temática dos direitos reprodutivos voltou a ganhar mais atenção na agenda feminista. Também foi nesta década que passaram a ser promovidos “Seminários Nacionais de Teologia e Direitos Reprodutivos”, quando então as teólogas passaram a se ver frente a frente com temas como corpo, sexualidade, aborto, dentre outros, o que as colocou diante de tensões que emergiam de tais discussões. Embora se deparassem, na prática pastoral, com as experiências de mulheres contrárias às proposições da Igreja Católica com relação a esses assuntos, houve uma certa recusa, por parte das teólogas, em aceitar e aprofundar principalmente o tema “aborto”. Em uma das entrevistas realizadas por Fabíola Rohden, uma das teólogas afirma que a discussão sobre direitos reprodutivos era um “campo minado”, uma “questão bem conflituosa”, em especial devido ao discurso oficial da Igreja, o que fez com que elas fossem “prudentes” ao dialogar com esse campo, buscando não entrar em conflito aberto com a instituição na qual, afinal, estavam inseridas. Ver: ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do sagrado**. O dilema “igualdade/diferença” na perspectiva de teólogas católicas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995, p. 108, 130-136. Tal postura talvez possa ser pensada no contexto da teologia feminista na *Concilium*. Nesse caso, o silêncio sobre determinadas discussões pode ter sido uma estratégia utilizada para a manutenção do espaço conquistado.

⁴⁴⁹ O artigo da pastora luterana Rosa Maria Rothe explicita este termo. Conforme diz: “O conceito Oikoumene, oriundo da língua grega, refere-se ao ‘mundo habitado’. No linguajar da Bíblia, a oikoumene corresponde à Criação, já em adiantado estado de transformação pela intervenção e ocupação humana. Oikoumene é derivada da palavra-raiz aikos, que significa casa, morada, habitação, lar. Por oikonomos era designada a pessoa encarregada de prever e administrar as provisões destinadas ao suprimento das necessidades de um lar que podia ser abrigo da grande família, do clã ou de um povo”. ROTHE, Rosa Maria. **Questões de gênero numa perspectiva ecumênica**. Disponível em: <<http://www.projornada.org.br/1jornada/artigo4.htm>>. Acesso em: 02 jun. 2007.

prosseguir na “misteriosa obra de demolição da soberba Igreja de Jesus Cristo”.⁴⁵⁰ Esta afirmação, acrescentada à fala de Elisabeth Fiorenza sobre a filiação da teologia feminista com o “movimento feminista de libertação”⁴⁵¹, aponta para a forma como a identidade deste campo de saber foi sendo constituída, como já dito, pela aproximação e, ao mesmo tempo, pelo afastamento (o que poderia ser melhor colocado como “contestação”) com relação ao “Outro”. A Igreja (mais precisamente a Igreja oficial e a teologia por ela constituída) e o movimento e os estudos feministas são esses “Outros” a partir dos quais o fazer teológico-feminista constrói seu corpo. E nesse movimento de aproximação, não é apenas o movimento feminista que é chamado a fundamentar este saber. As teólogas feministas agregam em seus discursos outros saberes, o que significa também dar respaldo e legitimidade ao “microcosmo” que estava emergindo na revista, como será visto a seguir.

3.2.1 O jogo da *différance* na construção da identidade do fazer teológico-feminista

Como já sinalizei no início deste capítulo, Stuart Hall, ao falar sobre a identidade o faz caracterizando-a como parte de um processo de “política de localização”.⁴⁵² Esta localização, a partir do que este autor expõe, acaba por constituir um “Outro”, bem como fronteiras que visam delimitar o local a partir de onde os indivíduos se situam e, em consequência, situam seus discursos e ações. Pelo que observei nas leituras dos artigos dos fascículos “Teologia Feminista” da *Concilium*, o “Outro” foi invocado tanto com o objetivo de negá-lo como também no sentido de autenticar, legitimar e dar um princípio de “verdade” às práticas discursivas das teólogas.

Para melhor ilustrar este ponto reporto-me a Elisabeth Fiorenza, em seu artigo “Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível”, no qual, na medida em que define os objetivos, os métodos, os caminhos a serem percorridos pela teologia feminista, coloca

⁴⁵⁰ COLLINS, Mary. Reflexão dos redatores. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 129

⁴⁵¹ FIORENZA, Elisabeth S. Editorial. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 3

⁴⁵² HALL, Stuart. Quem precisa da identidade. In: STUART, Hall; HATHRYN, Woodward. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Tomaz Tadeu da Silva (Org). Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 104-105

em cena feministas de renome, como Virginia Woolf e Simone de Beauvoir, com elas dialogando, o mesmo acontecendo com relação, por exemplo, a Pierre Bourdieu, o que parece ter o objetivo de reforçar não só o seu estreito diálogo com pressupostos do movimento feminista, o caráter interdisciplinar da teologia feminista, mas também tornar seu discurso um “discurso autorizado”.⁴⁵³

Simone de Beauvoir é considerada por Elizabete Bicalho⁴⁵⁴, juntamente com Margaret Mead e Betty Friedan, como um dos expoentes do que ela denomina de fase clássica da reflexão feminista, que, segundo ela, compreende os anos de 1940 a 1965. No artigo de Elisabeth Fiorenza, a autora de “O Segundo Sexo” (1949) - onde, conforme Márcia Tiburi, entre outros pontos, afirma serem as mulheres uma construção histórico-social, alertando para “os direitos das mulheres na base de uma reivindicação a ser e a pensar, à vida pública e ao universo do discurso e do poder”⁴⁵⁵-, foi chamada ao diálogo para trazer a questão da construção social do sexo.⁴⁵⁶ Virginia Woolf é citada devido a suas denúncias sobre o fato das bibliotecas estarem abarrotadas de livros escritos por homens, mesmo os que tratavam sobre as mulheres, além de dar respaldo a denúncias sobre os estereótipos construídos em torno de homens (intelectual, ativo, forte, líder nato, possuidor da autoridade) e mulheres (intuitivas, passivas, abnegadas, inferiores etc). Pierre Bourdieu acrescenta com suas afirmações sobre a violência simbólica. Enfim, são cooptados diferentes saberes que parecem almejar dar um caráter de “cientificidade” e, portanto, de veracidade às falas das teólogas feministas.⁴⁵⁷

⁴⁵³ FIORENZA, Elisabeth. Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível. Trad. Gentil Avelino Tilton. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 18. É interessante observar que a teóloga, embora tenha citado tais nomes, referiu-se apenas à obra de Pierre Bourdieu (*Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques*). As demais ficaram sem citação.

⁴⁵⁴ BICALHO, Elizabete. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (Org). **Gênero e Teologia**. Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003, p. 43.

⁴⁵⁵ TIBURI, Márcia. As mulheres e a filosofia como ciência do esquecimento. *ComCiência*. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/mulheres/15.shtml>>. Acesso em: 20 jan. 2007.

⁴⁵⁶ Embora essa questão não tenha sido citada por Elisabeth Fiorenza, Simone de Beauvoir fez algumas afirmações que contemplavam a religião. É o que indica Élisabeth J. Lacelle, segundo a qual Simone de Beauvoir reconhecia uma sociocultura ocidental com formas religiosas por ela consideradas misóginas. Para ela, os emissários de Deus sobre a terra (papa, bispos, padres) são homens e as relações estabelecidas entre as mulheres e o “pai eterno” seriam análogas às que eram travadas com o “pai terrestre”. Élisabeth Lacelle também se reporta a Betty Friedan, para quem nenhuma modificação social profunda ocorreria se não passasse pela análise das tradições religiosas. Ver: LACELLE, Élisabeth J. **As ciências religiosas feministas: o estado da questão**. *REVER*. Revista de Estudos da Religião, ano 2, nº 1, 2002, p. 12-55. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/t_lacell.htm>. Acesso em: 15 jun. 2006.

⁴⁵⁷ Idem., p. 15-21. Nos anos 1970, a socióloga Joan Brothers, ao versar sobre a ordenação feminina, remete-se a autoras como Kate Millet (*A política sexual*), Juliet Mitchell (*A condição da mulher*) e Germaine Greer (*A mulher eunuco*), cujas obras são por ela caracterizadas como importantes documentos

No mesmo artigo, em contraponto, Elisabeth Fiorenza também buscou Aristóteles, Agostinho e Tomás de Aquino, considerados representantes da teologia clássica ocidental, para demonstrar as fontes nas quais, durante séculos de sua história, a Igreja vem bebendo. A propósito, tais nomes foram inúmeras vezes colocados em evidência no campo teológico-feminista da Concilium, algo que ocorreu desde que as mulheres passaram a ser tema de algumas de suas discussões, sendo um ponto recorrente nos discursos das teólogas. O que vale destacar aqui é o fato de Elisabeth Fiorenza ter assinalado o “Outro” ao qual se opõe o trabalho teológico feminista - um “Outro” criticado contundentemente ainda neste mesmo artigo, onde afirma que:

[...] sempre que falamos em Igreja, temos diante dos olhos o papa em Roma, bispos ou párocos, cardeais e monsenhores, diáconos e coroinhas. Concelebrações eucarísticas, conferências de bispos televisadas ou a imposição das mãos no rito de ordenação são manifestações da Igreja como um “clube de velhinhos.”⁴⁵⁸

O seu artigo ainda mostra o que determinados “homens de Igreja” pretendiam que a “teologia feita por mulheres” fosse. Segundo ela, os teólogos e “homens de Igreja liberais”, que inclusive defendiam a ordenação das mulheres, opunham-se muitas vezes a uma teologia feminista que colocava no centro das discussões a “libertação da mulher”, rotulando este saber como sendo “pretensa teologia”, fútil, incompetente e “propaganda misantrópica e revolta não feminina”. O que tais teólogos defendiam era uma “teologia da mulher” ou da “feminilidade” – fato já anteriormente criticado tanto por Elisabeth Fiorenza quanto por Catharine Halkes. Supõe-se, então, que para os “homens de Igreja” havia sim uma “teologia possível” sobre as mulheres/feita pelas mulheres, desde que esta não ultrapassasse os limites da “teologia das mulheres escrita por homens para mulheres”, que, como já dito, fundamentava-se em pressupostos que visavam a sua idealização, a discussão sobre a sua “natureza” e sua vocação. Ou seja, um discurso interdito, controlado; uma produção discursiva, como indica Michel Foucault⁴⁵⁹, organizada e redistribuída conforme certos procedimentos, cuja função

sociais que deveriam ser confrontados com os trabalhos elaborados sobre a mulher na Igreja. BROTHERS, Joan. A ordenação de mulheres. Trad. Pedro Paulo de Sena Madureira. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, 1972/10, p. 1331-1332.

⁴⁵⁸ Id. p. 9

⁴⁵⁹ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996, p. 9

deveria ser “conjurar seus poderes e perigos”, o que significa, no caso ora exposto, manter os parâmetros da teologia tradicional.

Ainda neste primeiro fascículo “Teologia Feminista”, há um ensaio de autoria da filósofa e teóloga Adriana Valerio, especialista em estudos sobre “questões femininas” na história da Igreja, artigo que novamente demonstra a cooptação de outros saberes na constituição da teologia feminista, ao mesmo tempo em que aponta o “Outro” com o qual este saber se confronta. O tom da teóloga é de crítica a uma história “lida tradicionalmente com olhos masculinos e elitistas”, privilegiando os fatos políticos, as grandes personagens, as autoridades, as instituições e negligenciando, por outro lado, as experiências cotidianas de pessoas “comuns”, dentre as quais as mulheres. Para além da crítica à historiografia positivista, a autora preocupou-se mais particularmente com a historiografia cristã, considerada por ela como um dos elementos que muito havia contribuído para deixar na sombra o papel das mulheres, dando pouca importância à sua presença na vida eclesial ou mesmo negligenciando totalmente sua real e significativa importância. No interior desta historiografia, escrita por homens e normalmente endereçada aos homens, segundo afirma, “A mulher, com efeito, foi contada por outros, difamada ou elogiada, mas em geral como reflexo dos fantasmas masculinos; ela, excluída da 'palavra do poder', teve poucas oportunidades para registrar seus sentimentos e pensamentos”.⁴⁶⁰

Adriana Valerio busca também apresentar as propostas de uma “historiografia feminina” que tinha como um dos objetivos transformar a mulher de objeto de estudo a uma “mulher sujeito de estudo”; uma historiografia que propunha, em especial a partir dos *Annales*, novos paradigmas e categorias, promovendo uma leitura crítica do passado. Conforme indica, tais mudanças de paradigmas tinham um significado importante, em especial quando se levava em consideração o fato da história ser um fator de peso na constituição da identidade das mulheres. Além da referência aos *Annales*, a autora cita os estudos de algumas antropólogas, como Ruth Benedict e Margaret Mead, estudos nos quais foram colocadas em xeque sobretudo a universalidade do conceito “mulher” e sua tradicional identificação com a “natureza”, reforçando, por outro lado, o fato dos papéis femininos e os masculinos não serem determinados aprioristicamente, mas sim configurados no interior de amplos contextos,

⁴⁶⁰ VALERIO, Adriana. A mulher na História da Igreja. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 69-71

o que levou, entre outras coisas, a que se interrogasse sobre a relação dos papéis sexuais e dos modelos culturais⁴⁶¹.

O cerne do texto desta teóloga é demonstrar o que significava, em termos de deslocamento, a “historiografia feminina” para a história da Igreja. As primeiras tentativas buscaram dar relevo às formas de discriminação sexual e às justificativas presentes na história do cristianismo e que determinavam a subordinação das mulheres na vida eclesial. Mesmo que muitas vezes tais abordagens tivessem como pressuposto teórico para analisar a “condição feminina” o binômio domínio/opressão, o que significava dar ênfase ao aspecto subordinação/exploração, não fazendo juz às “potencialidades femininas” nem à “natureza pluriforme do poder exercido pelas mulheres”, os trabalhos realizados nessa primeira fase, de acordo ela, demonstraram a importância e a complexidade do tema, chamando a atenção para a necessidade de estudos interdisciplinares. Foi a partir dos limites constatados nesta linha de abordagem que se percebeu a necessidade de valorizar a experiência histórica das mulheres, atendo-se não mais à sua negação ou ao seu silêncio, mas sim à sua presença e seus significativos papéis tanto no espaço familiar como no social, político e religioso. Outro caminho proposto pela historiografia cristã - caminho este ainda pouco explorado na época, conforme destaca - orientava-se no sentido de “integração do masculino e do feminino”, uma história das complementaridades, das reciprocidades, das relações, o que significava, dentre outras coisas, a abordagem das atribuições dos papéis sexuais e dos simbolismos sexuais para a manutenção de uma determinada ordem social.⁴⁶²

O que foi acima referido deixa expostos alguns pontos. O primeiro diz respeito à historiografia e às mudanças e aberturas ocorridas na disciplina, em especial a partir dos anos 1960 e 1970, o que demonstra a atualidade das questões discutidas pela autora, daí provavelmente o fato dela ter sido convidada a participar do fascículo. Também seu discurso indica a forma como mudanças nos métodos da história, nos deslocamentos e ampliação de seus objetos, assim como na observação de novos documentos até então menosprezados e aos quais passaram a ser destinados outros olhares (o que foi deflagrado pelos *Annales*, nos anos de 1929, por Lucien Fèbvre e Marc Bloch, e que possibilitam uma renovação na historiografia que está na base do que hoje se denomina

⁴⁶¹ Idem. p. 71-72

⁴⁶² Id., p. 74 -76

“Nova História”⁴⁶³), possibilitaram que as teólogas inquirissem sobre o seu lugar na história da Igreja. E aí cabe um comentário: sendo que a história toma partido “por um certo modo de conhecer”⁴⁶⁴, observa-se que a historiografia cristã almejava um determinado conhecimento sobre as mulheres, o que evidencia as relações entre o saber, o poder, os desejos e as vontades de verdade.

Ainda sobre a discussão aberta pela teóloga Adriana Valério, um dos aspectos do trabalho dos primeiros anos dos novos movimentos feministas foi, conforme Yasmine Ergas, o crescente interesse pela reconstrução da história das mulheres, quando se objetivou tornar visíveis as “experiências femininas” até então “apagadas” pela história. Também passou a haver uma atenção à identificação das diretrizes que unificavam a condição das mulheres em diferentes contextos, com isso promovendo e intensificando as discussões “sobre a origem e implicações da diferenciação dos papéis e identidades sexuais”. Em um momento posterior, as feministas deslocaram-se das “narrativas parciais” da *her-history* para análises mais gerais, recuperando, através da “luta pela posse do passado”, as suas experiências cotidianas e, no caso específico, as experiências dos movimentos de mulheres. Esta autora afirma que:

A “descoberta” da história das mulheres misturou-se assim com as análises das suas condições e com as da significação da diferença sexual para redefinir [sic] e relegitimar um sujeito mulher: estabelecendo os elementos comuns na base dos quais as mulheres se podiam identificar umas com as outras, construindo uma memória específica de gênero e proporcionando [...] os elementos de “mitos fundadores” susceptíveis de servir de guias para o presente e o futuro.⁴⁶⁵

O texto de Adriana Valério também se reporta a um importante ponto exposto por Joan Scott, que afirma ser a história “participante” da produção do saber sobre a

⁴⁶³ SCHWARCZ, Lilia Moritz. Apresentação à edição brasileira. Por uma historiografia da reflexão. In: BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 7-12. Os Annales, Lucien Febvre, a “nova história”, bem como Michel Foucault foram também citados em artigo anterior, em 1980, de autoria do sociólogo e filósofo Ferdinand Menne. No artigo, publicado no fascículo “Teologia Prática”, que teve como tema “A mulher numa estrutura eclesial masculina”, Menne analisa questões como a ética sexual eclesial, os papéis do sexo na Igreja, relacionando-as a pontos do feminismo. Ver: MENNE, Ferdinand. Ética sexual eclesial e papéis dos sexos na Igreja. Trad. Francisco de Assis Pitombeira. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1980/4, p. 16-28

⁴⁶⁴ VEYNE, P. Op. Cit. p. 13

⁴⁶⁵ ERGAS, Y. Op. Cit., p. 599-600

diferença sexual, daí a sua proposta de que fosse dirigido um olhar crítico sobre a disciplina. De acordo com Joan Scott, as (os) historiadoras (res) deveriam estar atentas (os) ao fato de que a visibilidade dada às mulheres no passado não necessariamente modifica a importância – ou mesmo a falta dela – atribuída às atividades feministas. Para ela, tratar as mulheres de forma separada poderia servir para conformar sua relação marginal e particularizada em relação aos temas – masculinos – já estabelecidos como dominantes e universais. O necessário, segundo esta historiadora, seria questionar, examinar as próprias categorias como: classe, cidadão, homem, mulher etc.⁴⁶⁶ Por outro lado, há que se pensar que as alegações de Joan Scott ocorreram em um contexto posterior, em especial através de diálogos críticos que passou a estabelecer com a história social. Portanto, não se pode negar as possibilidades que a história das mulheres apontou para a história da igreja, na medida em que algumas teólogas, como Adriana Valério e tantas outras, passaram a revisita-la, dando a devida visibilidade a sujeitos até então por ela situados em um segundo plano, mesmo que muitas vezes tal releitura tenha caído na armadilha de particularizar as “experiências femininas”, não levando em conta, ainda conforme Joan Scott, a produção do saber de gênero.⁴⁶⁷

Ao estabelecerem, no interior deste campo “teologia feminista” em formação, a identidade da teologia feminista a partir da crítica aos “homens da Igreja”, as teólogas buscam colocar em cena outros elementos característicos da Igreja oficial, como os documentos dela emanados e o caráter normativo neles expostos. É o exemplo da doutora de teologia e de direito canônico Marie Zimmermann, que neste primeiro fascículo coloca em evidência o Código de Direito Canônico (CDD), importante documento normalizador da Igreja e que havia passado por algumas modificações, sendo promulgado no ano de 1983. Sem querer me aprofundar sobre os mais diversos detalhes deste Código, gostaria apenas de destacar o que emerge da fala desta teóloga. Ela não descarta alguns “avanços” no novo Código, no qual as mulheres conquistaram, por exemplo, o estatuto de leigas, não conferido ao que o antecedeu, de 1917.⁴⁶⁸ Por

⁴⁶⁶ SCOTT, Joan. Prefácio à Gender and politics of History. *Cadernos Pagu*. Núcleo de Estudos de Gênero, Campinas, SP, nº 3, 1994, p. 13-15

⁴⁶⁷ Idem., p. 24. Um artigo de Louise Tilly dá mostras da profusão de trabalhos sobre a história das mulheres, em especial nos anos de 1980, e que provavelmente foram uma das fontes nas quais beberam as teólogas interessadas no questionamento e na releitura da história da Igreja. Ver: TILLY, Louise A. Gênero, história das mulheres e história social. *Cadernos Pagu*. Núcleo de Estudos de Gênero, Campinas, SP, nº 3, 1994, p. 29-62.

⁴⁶⁸ O Código de Direito Canônico (CDD) é o conjunto de normas e leis da Igreja que têm como meta regulamentar todos os aspectos da vida desta instituição, tanto no que concerne às suas relações internas

outro lado, critica de forma ferrenha o cânon 1024 do novo Código, que proíbe às mulheres o acesso ao sacerdócio, o que para a teóloga significa afastá-las fundamentalmente do estatuto de leigas, mesmo que as mulheres assim fossem consideradas pela nova legislação. A teóloga também evoca o cânon 230, que reserva aos homens a função de acólito⁴⁶⁹ e de leitor, mesmo a despeito da participação de milhares de mulheres que, em diferentes locais, vinham realizando a leitura de textos litúrgicos, pregando e prestando serviço à liturgia, sem que, contudo, usufruíssem de qualquer estatuto nesse trabalho. Enfim, de acordo com Marie Zimmermann, em última análise, observando os “poréns” implícita ou explicitamente expostos no CDD, as mulheres não eram leigas, nem clero, ou seja, eram “inexistentes”, “invisíveis”, mesmo que, em contrapartida, fossem extremamente ativas nas atividades desta instituição.⁴⁷⁰

No final do fascículo analisado, na nota “Reflexão dos Redatores”, Mary Collins afirma que as mulheres vinham irrompendo, fazendo-se presentes e persistentemente buscavam se fazer ouvir, em grande número, tanto nos centros de reflexão teológica não só nos Estados Unidos e na Europa como em inúmeras assembleias das Igrejas locais. Isso a despeito da disciplina da Igreja, que, com grande eficiência, vinha tentando controlar e ocultar a presença das mulheres, utilizando-se para isso de “estratégias engenhosas”.⁴⁷¹ Porém, observo que, em contrapondo às investidas da Igreja, as teólogas também traçavam as suas estratégias. E, nesse processo, além de delimitarem o saber de

quanto às suas relações externas. O primeiro Código foi promulgado em 1917, passando a vigorar no ano seguinte. Posteriormente, em 1983, ele foi revogado por ocasião da elaboração do segundo Código, ainda em vigor, que buscou incorporar as diretrizes do Concílio Vaticano II e as decisões posteriores do magistério eclesiástico. Ver: CÓDIGO de Direito Canônico – *Ius Canonikum*. Disponível em: <http://br.geocities.com/worth_2001/Direitocanonico.html>. Acesso em: 15 mar. 2006. O CDD foi criticado por diversas vezes nas páginas da *Concilium*, mesmo antes do fascículo “Teologia Feminista”, como é o caso, a título de exemplo, do número publicado em 1976, quando ele ainda não havia sido revisto. Ele foi citado por seu caráter excludente – uma exclusão baseada no sexo, conforme a teóloga Ida Raming, e que nem sequer colocava a mulher em pé de igualdade com o leigo homem, em especial devido ao seu caráter “inferior”. Ver: RAMING, Ida. A posição de inferioridade da mulher segundo o Direito Canônico vigente. Trad. Nicolaas G. Plasschaert. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 111, 1976/1, p. 50-57. No primeiro número dedicado à teologia feminista, há também outro artigo que expõe o CDD como elemento a ser criticado. Nesse caso, o texto da religiosa e doutora em teologia, Margareth Brennan, centra-se especificamente nas leis do Código que dizem respeito diretamente às religiosas, em especial no tocante àquilo que ele prescreve sobre a clausura. A legislação da Igreja perpetuava, como expôs, uma ordem hierárquica e um modelo de obediência e de submissão aos homens. Ver: BRENNAN, Margareth. Clausura: a institucionalização da invisibilidade das mulheres nas comunidades eclesiásticas. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 44-55.

⁴⁶⁹ Acólito é aquele que recebeu a ordem do “acolitato”, que acompanha e serve, na Igreja Católica, os ministros superiores; ajudante, assistente. Ver: FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. CD-ROM.

⁴⁷⁰ ZIMMERMANN, Marie. Nem clero, nem leiga. A mulher na Igreja. Trad. Lúcia Mathilde E. Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 44-55.

que eram porta-vozes, também reforçavam a sua identidade como “teólogas feministas”, ou seja, mulheres que insurgiam contra a norma, ao enquadramento, negando o não-lugar a que estavam relegadas.

3.2.2 A (in)visibilidade e o “ser teóloga feminista”

Através da tematização da invisibilidade, ponto central deste primeiro fascículo “Teologia Feminista”, vão sendo delineados os contornos do sujeito “teóloga feminista”. E esse “fazer-se teóloga feminista” ocorre no interior dos discursos que elas elaboram, no interior do “jogo das modalidades específicas de poder”⁴⁷² e num jogo de produção de verdades. E o que indicam tais discursos? Em primeiro lugar, “ser teóloga feminista” era estar “submetida” ao silêncio teológico na Igreja, como atesta Elisabeth Fiorenza, no já citado artigo “Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível”. Ou seja, uma das primeiras características da identidade das teólogas feministas a ser citada era o fato de serem mulheres silenciadas e cerceadas em especial pelo magistério católico. É neste artigo que a teóloga cita o caso de Catharina Halkes e a recusa do papa em ouvi-la em uma ocasião em que ele esteve na Holanda, como já exposto.

Além disso, Elisabeth Fiorenza enfatiza que, embora as mulheres pudessem estudar teologia, só raramente conseguiam cargos de docência em escolas e faculdades teológicas importantes. As teólogas eram proibidas de pregar e elaborar a política eclesiástica ou a doutrina da Igreja pelo fato de não serem admitidas ao episcopado e ao colégio de cardeais. Nenhuma delas falava com autoridade doutrinária oficial, nem mesmo pertencia a alguma comissão teológica internacional ou pontificia; não eram tratadas como “peritas” pelos bispos ou sínodos episcopais, e seu trabalho teológico era ignorado, inclusive – destaca em tom de crítica - pelos teólogos da libertação e adeptos da teologia política. Ademais, a maioria ainda não podia estudar com professores ou professoras feministas, sendo que raramente encontravam-se obras feministas na lista dos livros exigidos por algumas disciplinas. Não raras vezes, as questões colocadas por

⁴⁷¹ COLLINS, Mary. Reflexão dos redatores. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 128

⁴⁷² HALL, S. Op. Cit., 2000, p. 109-110

tais obras eram consideradas “não-questões”.⁴⁷³

O que Elisabeth Fiorenza apresenta, ao menos no artigo citado, é a imagem da teóloga reduzida à invisibilidade eclesial, afirmando que “A atual política e a teologia oficial da hierarquia romana ainda fazem valer a exigência neotestamentária ‘as mulheres se calem em todas as Igrejas’ e procuram legitimar essa política com argumentos teológicos”. Elas eram “cidadãs de segunda classe” que encontravam uma série de barreiras quando se tratava do acesso, por exemplo, aos cursos superiores de teologia e aos cargos de docência. Este acesso era facultado, em meio a lutas e resistências, apenas a algumas mulheres de cor branca e euroamericanas, o que explicava, segundo ela, a ausência de teólogas do “Terceiro Mundo” no fascículo, já que estas enfrentavam obstáculos ainda maiores.⁴⁷⁴ Ou seja, mesmo sendo as mulheres a maioria na Igreja, fosse como frequentadoras ou como membros de ordens religiosas, elas provavelmente encontravam-se diante de uma instituição representada oficialmente por homens apenas. A teóloga afirma que “Embora a Igreja seja chamada ‘nossa mãe’ e designada pelo pronome ‘ela’, [ainda assim] era personificada e governada por pais e irmãos apenas”.⁴⁷⁵

O termo “submissão” chamou minha atenção nos discursos acima. Talvez se possa pensar que ele, assim como o patriarcado, fizesse parte da constituição de uma fraseologia, de uma linguagem comum que buscava criar, em um determinado momento, certos vínculos entre os vários feminismos, como menciona Yasmine Ergas, e que, como já dito, remetiam a pontos sobre a dominação masculina e a opressão das mulheres. A propósito, segundo esta autora, nos primeiros estágios da mobilização feminista, o ponto em torno da qual as organizações se concentravam mais rapidamente era a “opressão das mulheres”.⁴⁷⁶ Porém, observando tal questão sob a ótica do funcionamento dos mecanismos de poder, de Michel Foucault, das “resistências”, conforme Roger Chartier, e das “invenções”, de Michel de Certeau, não dá para pensar em um “sujeito assujeitado”, submisso.

Refutando a idéia de um poder central, Foucault fornece uma visão mais ampla

⁴⁷³ FIORENZA, Elisabeth S. Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 8-9, 16

⁴⁷⁴ FIORENZA, Elisabeth S. Editorial. Trad. Ephraim F. Alves. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 6

⁴⁷⁵ FIORENZA, Elisabeth S. Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 9

⁴⁷⁶ ERGAS, Y. Op. Cit., p. 598

dos mecanismos de poder, percebendo a existência de poderes múltiplos e dispersos, que perpassam o cotidiano, que produzem saberes, intervindo nas práticas sociais. O poder só se exerce sobre sujeitos livres, inseridos em um “campo de possibilidades” no qual podem ocorrer diversas condutas, modos de comportamento e reações.⁴⁷⁷ Onde há poder há resistência⁴⁷⁸ e, dessa forma, não se deve ignorar os poderes capilares, “minúsculos”, que atravessam e fazem parte do tecido social e dos sujeitos que dele fazem parte - neste caso, as teólogas -, gerando práticas outras. Já Roger Chartier indica as práticas, sempre criadoras de usos ou de representações, não redutíveis à vontade dos produtores desses discursos.⁴⁷⁹ Ainda com relação às “práticas outras”, conforme Certeau, estas perpassam o cotidiano e são firmadas na liberdade; revelam ações, alterações sutis do cotidiano, estabelecem um jogo das táticas silenciosas e sutis, que possibilitam aos sujeitos escaparem silenciosamente à conformação, inventando e (re)inventando o cotidiano, alterando códigos, escapando da ordem, tanto social quanto religiosa, que lhes é imposta.⁴⁸⁰

Portanto, a fala de Elisabeth Fiorenza, bem como de outras teólogas que enfatizam o termo “submissão”, ou mesmo “opressão”, deve ser observada a partir do contexto de discussões em que ela é produzida. E é interessante notar no fascículo ora analisado, que, se por um lado, nos discursos que dão a ler representações sobre as teólogas feministas, elas aparecem matizadas por termos relacionados à submissão e ao silenciamento, em contraponto surgem outras imagens. Isso ocorre no interior das práticas discursivas destas mesmas teólogas, fato este que pode remeter a uma afirmação de Durval Albuquerque Jr., segundo o qual “[...] *dis-cursos* é, originalmente, a ação de correr para todo lado, são idas e vindas, *démarches*, intrigas [...]”.⁴⁸¹ Uma mostra disso é o fato de, no mesmo artigo de Elisabeth Fiorenza, as teólogas feministas terem sido “ditas” também como aquelas que “procuram romper os silêncios, incoerências, contradições e mecanismos ideológicos da história”. Procuram “acabar

⁴⁷⁷ MACHADO, Roberto. Introdução. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad. e org.: Roberto Machado. 5 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. x-xii; DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 244.

⁴⁷⁸ FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p. 89-92.

⁴⁷⁹ CHARTIER, R. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1994, p. 17, 59, 60, 61

⁴⁸⁰ CERTEAU, Michel. de. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis, Vozes, 1994.

⁴⁸¹ ALBUQUERQUE Jr, Durval. Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: FJN, Massangana; São Paulo: Cortez, 1999, p. 23

com o silenciamento patriarcal das mulheres e tornar as mulheres visíveis como agentes divinos de graça e libertação.”⁴⁸² Elas resistem às normas e é essa resistência, como aponta Bourdieu, que caracteriza a autonomia do campo. Ela é um dos mecanismos que esse “microcosmo” aciona para libertar-se das imposições externas, reconhecendo, assim, suas próprias determinações internas.⁴⁸³

Outros artigos deste fascículo confirmam a imagem da teóloga que se sobrepõe à invisibilidade, ao silenciamento e à submissão. Por exemplo, embora o já referido artigo de Marie Zimmermann sobre o Código de Direito Canônico aponte as dificuldades das teólogas francesas no interior das faculdades de teologia, nas quais ocupavam cargos de docência em disciplinas para-teológicas, que, como sublinha, não exigia nenhum diploma de teologia⁴⁸⁴, outro artigo marca as suas resistências, as suas práticas avessas ao discurso pastoral da Igreja. É o que indica o artigo da teóloga Íris Müller, no qual fala sobre as perspectivas profissionais das teólogas católicas leigas na Alemanha. Tal artigo demonstra a luta que essas mulheres vinham empreendendo, a despeito das dificuldades encontradas, no sentido de serem admitidas aos graus superiores de ensino. O artigo também indica o aumento de mulheres nas faculdades de teologia, em especial a partir da década de 1980.⁴⁸⁵ Da mesma forma, outro artigo da teóloga Mary Boys assume a tarefa de demonstrar como, nos Estados Unidos e no Canadá, havia, não obstante o não-reconhecimento por parte de determinados teólogos, toda uma “fermentação” produzida pelo envolvimento das mulheres na formação teológica, o que estava fazendo com que os homens, como afirma, fossem obrigados a rever “estereótipos e caricaturas femininas”. A teologia já não era, nesses países, um “feudo masculino”, na medida em que, entre os anos 1972 e 1983, presenciara-se um grande aumento de mulheres em escolas de teologia, acentuando-se o número daquelas que se preparavam para o doutorado e mestrado. Em contrapartida, no mesmo período, o número de homens inscritos nessas escolas havia se mantido sem alterações.⁴⁸⁶

⁴⁸² FIORENZA, Elisabeth S. Quebrando o silêncio: a mulher se torna visível. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 8-9, 16.

⁴⁸³ BOURDIEU, P. Op. Cit., 2004, p. 21-22

⁴⁸⁴ ZIMMERMANN, Marie. Nem clero, nem leiga. A mulher na Igreja. Trad. Lúcia Mathilde E. Orth. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 41

⁴⁸⁵ MÜLLER, Íris. Perspectivas profissionais das teólogas católicas e sua situação na universidade alemã. Trad. Orlando dos Reis. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 109-119

⁴⁸⁶ BOYS, Mary. A mulher como fermento. Formação teológica nos Estados Unidos e no Canadá. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 120-122

Enfim, os discursos deste primeiro fascículo “Teologia Feminista” da Concilium dão contornos a representações sobre as teólogas como sendo estas mulheres submetidas ao silêncio e à invisibilidade. Todavia, os mesmos discursos dão conta de outras imagens: as que lutam, que rompem as barreiras do silêncio, que recusam o não-lugar, que caminham adiante, que exercem seus poderes a despeito das pressões do discurso pastoral e normalizador da oficialidade católica. No referido fascículo, tal luta é referida principalmente ao contexto da sua inserção no campo do saber teológico, em especial nas faculdades de teologia e nos espaços dentro destas faculdades. Elas travam uma batalha que visa o “cetro”, o discurso de autoridade, a cientificidade do saber de que são portadoras e o seu reconhecimento. É uma contenda pela verdade e pelo poder que perpassa a constituição dos saberes.

3.3 “Mulher, trabalho e pobreza”: desafios para o fazer teológico-feminista

O segundo fascículo constituidor do campo “teologia feminista” foi publicado em 1987 e apresentou o tema “Mulher, trabalho e pobreza”, apresentando algumas características que o diferem, que marcam algumas rupturas com relação ao fascículo anterior. Primeiro, alguns - ou uma boa parte - dos artigos ali publicados não aprofundam a “questão da mulher”, do trabalho e da pobreza sob a ótica teológico-feminista, atendo-se mais à apresentação de dados estatísticos de diferentes contextos, como a América do Norte, a Tchecoslováquia (atual República Tcheca), a Holanda, Ásia, América Latina etc., sem necessariamente fazer referência à teologia feminista, embora alguns não deixem de citar certas abordagens dos estudos feministas sobre o tema, mas sem muitas discussões. Uma outra característica é o fato dele dar mais visibilidade a imagens, representações femininas (e, conseqüentemente, masculinas), o que ocorre principalmente quando as autoras que ali publicaram promovem uma série de críticas ao que venho apontando como sendo “um dos ‘Outros’” que fazem parte da formação da identidade do campo teológico-feminista da Concilium e, em conseqüência, do “ser teóloga feminista”, ou seja, a Igreja oficial. Isso fica configurado no número de vezes em que alguns documentos do magistério são colocados em xeque,

obviamente levando-se em conta o tema discutido. Outro fato que merece ser comentado foi o enfoque dado ao trabalho, enfoque este que abarcou as mulheres em geral e não apenas ao trabalho das teólogas, o que demonstra a preocupação com a inserção de outros sujeitos nas análises teológico-feministas deste campo.

A propósito, uma particularidade deste fascículo foi o fato dele apresentar artigos de duas autoras latino-americanas, como é o caso da teóloga brasileira Ivone Gebara⁴⁸⁷ e da cientista econômica e teóloga evangélica Mabel Sardón-Filippini, da Argentina.⁴⁸⁸ Lembrando que o primeiro fascículo teológico-feminista foi marcado pela ausência de teólogas da América Latina e de outros países ditos de “Terceiro Mundo”, embora ele não tenha deixado de pontuar essa ausência, reconhecendo-se que o trabalho teológico dessas mulheres estava inserido em um contexto ainda mais árido do que aquele em que as demais teólogas circulavam.

O fascículo ora enfocado divide-se em três partes, além de uma reflexão por parte dos editores. A primeira parte intitula-se “Análise sistemática”, onde constam artigos que trazem temas como o trabalho não-remunerado das mulheres; trabalho doméstico; discriminação do trabalho feminino; conclusões de estudos da ONU sobre o empobrecimento das mulheres, em especial das mães, devido à desigual distribuição de renda (com relação aos ganhos dos homens); e a situação de empregadas domésticas nos Estados Unidos e na África do Sul. A segunda parte, “Estudos de caso: sociedade e Igreja”, apresenta textos que tratam sobre: o trabalho e a pobreza femininos em diversos contextos; as mulheres sem-teto nos Estados Unidos; a discriminação de lésbicas e a Igreja; o trabalho das religiosas e leigas na Igreja, entre outros. Na terceira parte, “Reflexões teológicas feministas”, contém artigos que abordam tópicos como a natureza da mulher e a identidade feminina; o sentido do termo “serviço” na tradição bíblica; as mulheres pobres latino-americanas; e as análises teológico-feministas aplicadas ao trabalho da mulher.

⁴⁸⁷ GEBARA, Ivone. A opção pelo pobre como opção pela mulher pobre. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 122-131

⁴⁸⁸ SARDÓN-FILIPPINI, Mabel. A situação das empregadas domésticas na América Latina. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 62-67

3.3.1 A Teologia Feminista constituindo-se frente a outras inquietações

Neste fascículo de 1987, a delimitação do “fazer teológico” das mulheres inseridas neste campo no interior da Concilium é perpassada por uma palavra-chave: autocrítica. Isso é evidenciado logo no Editorial, quando Elisabeth S. Fiorenza afirma que a teologia feminista em geral, pelo menos até aquele momento, não havia tomado como ponto de partida a análise da experiência e das condições do trabalho “da mulher” – mais uma vez, a exemplo de tantos outros momentos, referida no singular. O seu ponto de partida havia sido, como indica, problemas religiosos, intrateológicos (conforme estes surgiam nas Escrituras e na Tradição), ou então nas articulações entre a teologia e os pronunciamentos eclesiásticos. Esse ponto de partida tinha como raiz a separação, já destacada no capítulo anterior, entre questões sociológicas/questões teológicas, o que se colocava como um problema a ser resolvido pela teologia em geral e a teologia feminista em particular, especialmente a que se baseava no pressuposto de uma “teologia crítica da libertação”, a qual deveria trazer à tona pontos relativos à “experiência concreta” e à situação social das mulheres, tarefa que se não realizada poderia reforçar “a divisão dualista androcêntrica entre masculino e feminino, alma e corpo, público e privado, religioso e secular [...]”.⁴⁸⁹

O interessante é que esta teóloga afirma que até então a teologia feminista não havia tido como ponto de partida a questão do trabalho feminino e suas condições. Contudo, não se pode esquecer que o primeiro fascículo, ao abordar o fazer teológico das mulheres e as tarefas das teólogas feministas, salientou justamente, dentre outros detalhes, o estatuto do seu trabalho nas faculdades de teologia e a sua invisibilidade. Ou seja, o trabalho havia sido tratado sim, mas a partir de uma ótica que privilegiou as mulheres/teólogas de “Primeiro Mundo”.

Continuando com o Editorial de Elisabeth Fiorenza, novamente, a exemplo de artigos publicados em outros fascículos, ao definir o campo “teologia feminista” faz um contraponto deste com a “teologia do genitivo”. Isso, aplicado ao assunto tratado, significava o fato de não se desejar formular uma “teologia-do-trabalho da mulher” ou uma “teologia-da-pobreza da mulher”, o que significaria adotar a “perspectiva da

⁴⁸⁹ FIORENZA, Elisabeth S. O dia sem fim: introdução. Editorial. Trad. Gentil Avelino Tilton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 6-12

mulher” no singular, ignorando assim as pluralidades de experiências e situações das mulheres. Segundo a teóloga, uma “teologia da mulher”, contraponto da abordagem teológico-feminista, legitimaria, teologicamente falando, as “estruturas econômicas de exploração patriarcais”, bem como a divisão cultural das funções, tendo como base o sexo e os processos de socialização do comportamento feminino, processos estes que interiorizariam e confirmariam tal exploração, reforçando a questão da domesticidade, que insiste na premissa de que a “natureza” e a “vocação” da mulher é ser “dona-de-casa amorosa” e “abnegada mãe”. Enfim, às “estruturas sociais de domesticidade”, respaldadas pelos “grandes homens” da Igreja, deveria ser aplicada, conforme indica, uma “hermenêutica da suspeita” que, entre outras coisas, recusasse o ideal religioso sobre as mulheres e suas funções na sociedade e na Igreja.⁴⁹⁰

Antes de prosseguir, gostaria de comentar sobre pontos que são salientados na fala de Elizabeth Fiorenza. Primeiro, as contradições presentes no seu discurso, contradições que são uma recorrência observada em um considerável número de artigos analisados nesta década de 1980. Refiro-me ao uso dos termos “mulher”/“mulheres”. E embora tal questão venha a ser aprofundada mais adiante, neste e no próximo capítulo, é necessário dizer que uma característica marcante deste período são as alusões feitas sobre “a mulher”, no singular. Inclusive, isso pode ser notado já nos títulos dos assuntos-tema dos fascículos, aos quais já me reportei. No caso do Editorial acima citado, Elizabeth Fiorenza fala sobre o “trabalho da mulher”, e isso se repete ao longo de uma parte dos artigos de outras autoras que publicaram no referido fascículo. Porém, mais adiante, a mesma teóloga promove uma crítica à teologia do genitivo ou da feminilidade justamente por esta adotar a perspectiva da “mulher” no singular, sem levar em conta a diversidade, a pluralidade da “experiência das mulheres”, que aparecem neste fascículo através da problematização da situação das mulheres pobres e trabalhadoras, ampliando assim o campo de análise da teologia feminista. No período analisado, as teólogas pareciam caminhar entre essas duas categorias, embora enfatizassem primordialmente a categoria “mulher” (bem como o termo “feminino”), como se ela fosse uma forma de corporificar uma identidade a impulsionar a tarefa política feminista, sem analisá-la, conforme proposto por Judith Butler, como um conceito que adquire significado apenas como termo relacional.⁴⁹¹ Também é importante

⁴⁹⁰ Idem

⁴⁹¹ BUTLER, J. Op. Cit., p. 9

lembrar que Jane Flax chama atenção para o fato de que “Na medida em que o discurso feminista define sua problemática como 'a mulher', ele também ironicamente privilegia o homem como não problemático ou livre de determinações de gênero”.⁴⁹²

Um segundo dado a ser destacado é o fato de Elizabeth Fiorenza utilizar frequentemente o termo “hermenêutica da suspeita” como importante ferramenta do trabalho teológico-feminista. O termo, ao que parece, foi apropriado de Paul Ricoeur, em especial na sua obra “O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica” publicado em 1969.⁴⁹³ Sobre a “hermenêutica feminista da suspeita”, de acordo com Isabel A. Felix ela tem como objetivo “questionar, desmistificar e desmascarar funções ideológicas das estruturas multifacetadas e multiplicativas da opressão e dominação inscritas nos textos bíblicos[...]”. Sua proposta é desconstrutivista e visa a desnaturalização e a desmistificação de textos e interpretações bíblicas, buscando, entre outras coisas, a construção de uma linguagem, de discursos e conceitos alternativos às “práticas de dominação”.⁴⁹⁴ Enfim, para além do uso deste termo, há que se refletir, como já vem sendo afirmado, na apropriação que as teólogas feministas fizeram de outros saberes com o intuito de compor as ferramentas de análise do campo que haviam constituído, conferindo aos seus discursos o estatuto de “verdade científica”.

Retornando à análise sobre a forma como, na revista, foi configurado o saber “teologia feminista”, o artigo da teóloga alemã Christine Schaumberger merece destaque devido às críticas que faz à teologia feminista e sua relação com a problemática do trabalho, falando sobre a dificuldade e a necessidade de tornar conhecidos o trabalho e a pobreza da mulher. De acordo com a teóloga,

Enquanto a maior parte das tentativas feminístico-teológicas acentua a orientação sobre a experiência da mulher, só poucas tratam especificamente do trabalho da mulher. Várias teólogas feministas parecem considerar o trabalho da mulher não como tema “especificamente teológico”, mas antes o consideram como “pré-teológico”. No entanto, enquanto a teologia feminista não estiver baseada nas reais e diferentes experiências de trabalho e exploração

⁴⁹²FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 229

⁴⁹³Ver: RICOEUR, Paul. O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

⁴⁹⁴ FELIX, Isabel Aparecida. **A função desmistificadora da hermenêutica feminista da suspeita**. Disponível em: <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/I/Isabel_Aparecida_Felix_24_A.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2007

da mulher, e não estiver ligada à luta pelo trabalho da mulher para não ser enganada quanto ao fruto do trabalho, permanecerá desconhecida uma circunstância essencial da vida e das esperanças das mulheres, e com isto também desconhecida uma grande parte das próprias mulheres.⁴⁹⁵

Para ela, havia diversos motivos para a tendência de desfocalizar ou ignorar o trabalho das mulheres na teologia feminista, dentre eles: as análises realizadas com base na divisão público/privado, homem/mulher, cultura/natureza, etc, o que implicaria no reducionismo de tais análises; a situação real do trabalho das teólogas feministas, situação esta na qual muitas viam a necessidade de optar entre a sobrevivência e o ganho financeiro ou o desemprego, caso negassem ser “colaboradoras da política destruidora do patriarcado”; e o fato das teólogas feministas brancas darem a palavra a um pequeno grupo de mulheres no tocante ao tema, o que causava uma cisão entre as mulheres, jogando umas contra as outras:

[...] as consumidoras contra as operárias do Terceiro Mundo; as mulheres do Primeiro Mundo “que passam bem” contra as mulheres que passam fome no mundo subdesenvolvido; as feministas “burguesas” contra as mulheres de classe inferior “cujos maridos são oprimidos”; as “emancipadas” contra as donas-de-casa que “não trabalham”[...].⁴⁹⁶

Enfim, conforme deixa claro Christine Schaumberger, fazia-se necessário e indispensável

[...] o debate sobre a divisão entre as mulheres, sobre a conexão entre o trabalho da mulher e estas divisões e a função desta divisão para a manutenção do poder do patriarcado, para assim conseguirmos vencer um discurso – que ainda domina na teologia feminista – de um quadro geral universalizante e mistificante da mulher, sem ver a realidade da mulher concreta.⁴⁹⁷

O “trabalho da mulher”, desta forma, deveria ser uma provocação para a teologia

⁴⁹⁵ SCHAUMBERGER, Christine. Participar e fomentar a fome de pão e de rosas: a caminho de uma teologia crítico-feminista do trabalho da mulher. Trad. Miguel G. Mourão de Castro. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 133

⁴⁹⁶ Idem, p. 136

⁴⁹⁷ Id.

feminista. Não bastaria para as teólogas procurar pela mulher na Bíblia, ou mesmo ficarem paradas, “orgulhosas das antepassadas da comunidade cristã primitiva”. O que se fazia necessário era a procura do conhecimento da situação concreta de trabalho e de vida das mulheres, do seu cotidiano, já que é ali que, de acordo com a referida teóloga, “a religião dominante provoca de um modo avassalador a subjugação das mulheres com atitudes aguardadas e assumidas dentro do contexto burguês [...]”.⁴⁹⁸

Penso que a postura de Christine Schaumberger está muito próxima das discussões das teólogas da América Latina, discussões estas matizadas no primeiro capítulo desta tese. Vale recordar que as teólogas latino-americanas por muito tempo rejeitaram o modelo europeu e norte-americano da teologia feminista por este não estar plantado nas experiências concretas das mulheres, em especial daquelas que viviam em contextos de pobreza e exclusão social e racial. Observando as notas biográficas sobre essa teóloga, concluí que as suas posições deviam-se, entre outras coisas, ao seu trabalho, na época, como encarregada do projeto “Teologia da Libertação Feminista no Primeiro e Terceiro Mundos”, desenvolvido pela Escola Superior de Kassel, na Alemanha. Também as suas afirmações sobre a não-relevância do tema “trabalho” nas discussões teológico-feministas podem ser uma explicação para o que destaquei logo acima, ou seja, o fato de uma considerável parte dos artigos do fascículo ora exposto basearem-se mais em estatísticas do que propriamente adotarem uma abordagem “crítico-feminista”.

Ainda sobre esse assunto, o fascículo que está sendo analisado dá visibilidade ao diálogo das teólogas com pressupostos da Teologia da Libertação, já referenciada no primeiro capítulo como “origem” do trabalho teológico das mulheres na América Latina. Falar sobre a “Igreja dos pobres” supõe falar também sobre a situação das mulheres pobres. A propósito, é justamente esse o tema trazido por Ivone Gebara neste número da Concilium. Esta teóloga aponta a situação das mulheres pobres, negras, indígenas, prostitutas, abandonadas pelos maridos, etc., na América Latina, falando sobre a necessidade da opção da mulher por ela mesma como primeiro passo para modificar as diferentes estruturas presentes nas sociedades, passo este que deveria ocorrer antes mesmo do seu envolvimento em diferentes organizações e movimentos

⁴⁹⁸ Id, p. 136-141

populares, a exemplo do que vinha ocorrendo no continente.⁴⁹⁹

A parte final deste número, nas “Reflexões Editoriais”, de autoria de Anne Carr, reforça tudo o que foi exposto acima, especialmente sobre a autocrítica e o diálogo que passou a ser estabelecido com outros sujeitos. Segundo a autora, a teologia feminista pode ter surgido de fontes de classe média, sendo iniciada e desenvolvida por mulheres privilegiadas, de formação universitária, inseridas no contexto europeu e norte-americano. No entanto, “em breve tornou-se crítica, não apenas criticando as estruturas patriarcais da teologia acadêmica, mas autocriticando também suas próprias percepções e pressupostos”. E segue afirmando que, ao buscar integrar o ponto de vista do pensamento liberacionista negro e latino-americano, a teologia feminista “logo reconheceu a necessidade de prever e procurar a solidariedade de *todas* as mulheres” (grifo da autora) na luta pela transformação nas Igrejas, na teologia e na sociedade.⁵⁰⁰

Conforme dito no início desse capítulo, em 1975, foi estabelecida a Década da Mulher, o que ocorreu por ocasião da I Conferência Mundial da Mulher, no México. Neste evento, debateram-se três temas centrais: a igualdade entre os sexos, a integração da mulher no desenvolvimento e a promoção da paz. Esse evento é considerado um acontecimento inédito na luta pelos direitos das mulheres e certamente foi impulsionado pela “Segunda Onda” do movimento feminista.⁵⁰¹ O início desta Década marcou a expansão da influência política feminista para além das fronteiras nacionais, sendo que diversas organizações internacionais introduziram em suas pautas a questão dos direitos das mulheres.⁵⁰² Posteriormente ao ano 1975, várias conferências passaram a ocorrer em diversas partes do mundo, como, a título de exemplo, a II Conferência Mundial da Mulher (1980), em Copenhague, Dinamarca, e a III Conferência Mundial da Mulher (1985), que foi realizada em Nairóbi, no Quênia. No segundo evento, além de ter sido feita uma análise do percurso dos cinco anos da Década da Mulher, foram traçadas metas a serem alcançadas, dentre elas a plena participação das mulheres na vida social, econômica e política, sendo os governos convocados a promoverem a igualdade entre homens e mulheres perante a lei, o acesso à educação profissional e a igualdade de

⁴⁹⁹ GEBARA, Ivone. A opção pelo pobre como opção pela mulher pobre. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 122-131

⁵⁰⁰ CARR, Anne E. Reflexões Editoriais. Trad. Gentil Avelino Titton. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 145

⁵⁰¹ I CONFERÊNCIA Mundial da Mulher. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/pdf/06anexos.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2007.

⁵⁰² ERGAS, Y. Op. Cit., p. 584

condições de emprego feminino, incluindo o salário e a assistência social.⁵⁰³ De acordo com Yasmine Ergas, tais conferências também lançaram luz sobre a extensão da mobilização feminista e sobre seu impacto nos países “desenvolvidos” e “em desenvolvimento”.⁵⁰⁴

Tendo em vista o que foi exposto, nota-se que esses eventos possibilitaram um maior diálogo entre feministas de diferentes regiões, cada qual apontando as suas prioridades e questões a serem debatidas, o que acabou por dar visibilidade às suas diferenças e às disparidades de algumas de suas reivindicações. A teologia feminista captou tais pontos, o que parece emergir apenas a partir deste fascículo. Além disso, dados estatísticos da ONU, por ocasião da avaliação da Década da Mulher, no ano 1980, apontaram que as mulheres realizavam dois terços do trabalho mundial, embora se apropriassem de apenas 10% da renda e detivessem tão somente 1% da propriedade.⁵⁰⁵ Desta forma, este número sobre teologia feminista buscou trazer, mesmo com um certo atraso (embora tais questões não tenham sido deixadas de lado até os dias atuais), tais reivindicações e inquietações para seu campo. Já pelo seu título, “Mulher, trabalho e pobreza” (os demais sempre relacionavam mulher/Igreja), percebe-se este deslocamento.

A propósito desta discussão sobre trabalho, nas revistas feministas brasileiras há um grande número de artigos que enfocam o tema “trabalho das mulheres” em um período bem anterior ao ora citado. Nos anos 1970, as revistas Brasil Mulher e Nós Mulheres deram destaque a tópicos como o trabalho doméstico, leis trabalhistas, direitos das mulheres no mundo do trabalho, operárias, trabalhadoras do campo, necessidade de creches para as trabalhadoras, entre outros.⁵⁰⁶ Também o Mulherio, na década de 1980,

⁵⁰³I CONFERÊNCIA Mundial da Mulher. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/pdf/06anexos.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2007.

⁵⁰⁴ERGAS, Y. Op. Cit., p. 584

⁵⁰⁵ Ver: SILVA, Gêssika Cecília C. da. **Relações de gênero no mercado de trabalho informal: um estudo do PROGER** (Programa de Geração de Emprego e Renda) em Recife. Disponível em: <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/G/Gessika_Cecilia_Carvalho_da_Silva_15.pdf>. Acesso em: 02 maio 2007.

⁵⁰⁶Ver, dentre outros: MULHER não dá trabalho. Brasil Mulher, ano I, nº 2, 1976, p. 7; MULHERES trabalhando sem registro, sem creche. Agora também à noite? Brasil Mulher, ano I, nº 5, 1976, p. 11; DIREITOS trabalhistas da mulher gestante. Brasil Mulher, ano III, nº 10, dez. 1977, p. 14; MULHER e trabalho. Brasil Mulher, ano IV, Número Especial, mar/1979, p. 4-5; TRABALHO. Nós mulheres, nº 1, jun. 1976, p. 6-7, 14-15; A RAINHA do lar não tem cetro nem coroa. Nós mulheres, nº 2, set./out. . 1976, p. 8-9; CRECHE: com quem deixar nossos filhos. Nós mulheres, nº 2, set./out. 1976, p. 12; A HORA das metalúrgicas. Nós mulheres, nº 2, set./out. 1976, p. 6

continuou a dar destaque a tais temas.⁵⁰⁷ Além destas revistas, é pertinente destacar, na Europa, também entre os anos 1970 e 1980, as diversas leis que foram promulgadas tendo em vista o “trabalho feminino”, dentre elas a Lei dos Salários Iguais (1975, Reino Unido), Lei de Proteção no Emprego (1975, Reino Unido), além de outras que surgiram em outros países.⁵⁰⁸ Em suma, essa era uma das pautas do movimento feminista desde suas primeiras mobilizações.

Mesmo com um certo atraso, quando comparada à discussão nos movimentos feministas, a teologia feminista incorporou em seu campo alguns debates sobre trabalho. E isso me remete a uma das características do campo, referido por Pierre Bourdieu, qual seja a sua capacidade de refratar ou retraduzir as pressões externas ao campo.⁵⁰⁹ Nos exemplos aqui expostos, percebo principalmente a capacidade dos sujeitos inseridos neste “campo teologia feminista” em retraduzir em seu interior as pressões externas (corporificadas pela necessidade de maiores discussões sobre o trabalho feminino), trazendo para seu campo outros sujeitos, outros objetos, outros pressupostos (nesse caso, aqueles expostos pelo pensamento negro e latino-americano, como indicado por Anne Carr), o que pode ser analisado como algo que visou a manutenção deste campo. Todavia, da mesma forma como os sujeitos do campo podem (re)traduzir as pressões externas ao campo no qual transitam, eles também podem refratá-las, como será exposto a seguir.

3.3.2 O “ser mulher”, o trabalho e a pobreza: representações do “feminino”

O segundo número sobre teologia feminista da Concilium tem como uma de suas características apresentar, além de formas de “ser teóloga feminista”, uma série de “imagens femininas”, o que supponho ter ocorrido principalmente em função do tema tratado e da percepção da pluralidade das mulheres, as particularidades de suas reivindicações, nas quais agora não estavam incluídas apenas as teólogas. Ele é fértil em representações sobre o “feminino” contra as quais a teologia feminista se contrapôs, já que tais representações estavam calcadas em naturalizações reforçadas pelas práticas

⁵⁰⁷Ver: LOBO, Elizabeth Souza. Operárias. As mutantes da fábrica. Mulherio, ano II, nº 6, mar/abr. 1982, p. 7; ENTRE a família e a linha de montagem. Mulherio, ano III, nº 12, mar/abr. 1983, p. 8-10; EGGER, Marise. Trabalho noturno agora pode. Mulherio, ano IV, nº 17, maio/jun. 1984, p. 7; FORNES, Andréa. Secretária, a “segunda esposa”. Mulherio, ano V, nº 21, abr/maio/jun. 1985, p. 19, entre muitos outros

⁵⁰⁸ERGAS, Y. Op. Cit., p. 584

⁵⁰⁹BOURDIEU, P. Op. Cit., 2004, p. 21-22

discursivas da oficialidade católica. A propósito desses discursos, as imagens femininas – e também masculinas – que este fascículo apresenta emergem principalmente do questionamento do que eles propõem em termos de “ser mulher”, o que ocorre tendo como ponto de partida o embate com o “Outro”, ou seja, com os discursos pastorais de uma instituição que visa conferir às mulheres uma determinada identidade, reforçando-as e justificando-as.

Ao falar sobre o trabalho, este é constantemente citado em relação a termos como “domesticidade” e “dominação”. Domesticidade feminina, baseada na sua “natureza”, e dominação masculina, neste caso solidificado pelos “homens de Igreja” e pelos documentos que partem de suas premissas e dos seus desejos. Estes formam os eixos que inferiorizam o trabalho das mulheres, sua baixa remuneração e sua desvalorização. É o que expõe, por exemplo, a economista, cientista política e teóloga Marita Estor, segundo a qual a mulher está, em função deste discurso normalizador, “destinada” a trabalhar muito, não em prol de si mesma, mas de seus filhos e maridos. E, “Se não o faz, trai sua vocação, peca contra Deus, um poder maior”. Seu trabalho corresponde à sua “natureza” e restringe-se principalmente ao privado, sendo invisível, não-remunerado, sem prestígio. Mesmo quando trabalha fora, ainda permanece sendo sua maior responsabilidade o trabalho de casa e o cuidado com a família. Ao afirmar isso, a autora faz referência a uma encíclica de João Paulo II, *Laborem Exercens*, publicada em 1981, na qual o trabalho realizado pelas mulheres é citado de forma breve, e, quando isso ocorre, ele é relacionado ao trabalho de casa, sem que isso fosse problematizado, discutido.⁵¹⁰ Este mesmo documento é citado em outro artigo deste fascículo, “Uma teologia do serviço para as mulheres. Uma dependência fatal?”, de autoria da teóloga Monique Dumais, para a qual a *Laborem Exercens* foi construída e desenvolvida de acordo com uma concepção hierárquica da sociedade, que estabelece o homem como chefe de família.⁵¹¹ Enfim, pelo que demonstram, o que dá respaldo a esta hierarquia é o discurso da “natureza”, um discurso “essencialista”.

Pontos concernentes à “natureza” da mulher também perpassam o artigo da religiosa e socióloga alemã Ephrem Else Lau, que aborda o trabalho tendo como viés as

⁵¹⁰ ESTOR, Marita. O trabalho da mulher não termina nunca. Trabalho remunerado e gratuito. Trad. Edgar Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 13-16

⁵¹¹ DUMAIS, Monique. Uma teologia do serviço para as mulheres. Uma dependência fatal? Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 119-120

religiosas e as leigas que colaboram na Igreja. Segundo ela, a concepção sobre o trabalho que é passada para as religiosas durante sua formação significava “meio de salvação e de apostolado”. Para Ephrem E. Lau, compreender a vocação a serviço da Igreja corresponderia a compreender a “atitude de servir”, tendo como modelos Jesus e Maria. Ademais, em diversas vocações religiosas, a atividade da mulher era considerada sob o prisma da mulher e da mãe. À religiosa era, como afirma, imputada uma tarefa: a “maternidade espiritual”. Além disso, embora não deixe de reconhecer as oportunidades de liberdade que lhes garantem as comunidades de que fazem parte, as religiosas “podem ser encontradas por padrões eclesiais por menor preço do que as ‘concorrentes’ do laicato”. Pelo voto de obediência, eram subordinadas não apenas à congregação às quais pertenciam, mas tinham também o “papa como seu supremo patrão”.⁵¹²

Em relação à questão ora tratada, um dos artigos que mais a ilustram é o de autoria de Hedwig Meyer-Wilmes, leiga e professora de teologia na Universidade Católica de Nimega, Holanda. Segundo ela, o ponto de partida para a crítica feminista era o desmascaramento do “mito da mulher, tomando-o como encenação do patriarcado, ou respectivamente como projeção dos desejos masculinos”. Esse desmascaramento, que deveria ser uma tarefa empreendida por teólogas, pedagogas, sociólogas, historiadoras, entre outras, envolvia a defesa - neste caso, por parte das teólogas principalmente - contra o “depósito de imagens” tradicionais da antropologia cristã, que considerava as mulheres ou como “Evas”, ou como “Marias”.⁵¹³

Uma tarefa a ser abraçada pela teologia feminista deveria ser, adotando o ponto de vista feminista, discutir sobre um “novo conceito de feminilidade”, o que, para Hedwig Meyer-Wilmes, assemelhava-se a uma “passagem através de uma sala de espelhos, que revela muito mais sobre as projeções masculinas da feminilidade”, sem, no entanto, poder “denominar o feminino”. Isso demonstrava, tendo como ponto de partida afirmações da feminista italiana Rossalie Rossanda, o dilema entre buscar, por um lado, uma identidade fora da esfera do domínio da afetividade, da mansidão, da beleza, da reafirmação diária da vida; por outro, significava também a recusa desta

⁵¹² LAU, Ephrem Else. Religiosas e mulheres leigas como colaboradoras na Igreja. Trad. Miguel G. Mourão de Castro. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 93- 97.

⁵¹³ MEYER-WILMES, Hedwig. A natureza da mulher e a identidade feminina. Legitimações teológicas e interpretações feministas. Trad. Valdemar do Amaral. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 105

identidade, já que ela era projeção e falsa “imagem complementar da sexualidade masculina”.⁵¹⁴

Hedwig Meyer-Wilmes também cita diversos documentos da Igreja nos quais podem ser lidas algumas “imagens femininas”. Refere-se, por exemplo, a *Pacem in Terris* (1963), de João XXIII, *Gaudium et Spes* (1965), de Paulo VI, e *Familiaris Consortio* (1981), de João Paulo II, como documentos a falar sobre a crescente participação das mulheres na vida pública, sua dignidade como pessoa e o seu estatuto de igualdade com relação aos homens. Todavia, tais documentos não deixavam de marcar o fato de que as mulheres deveriam estar prontas a aceitar o papel condizente com suas peculiaridades, em especial a sua função materna e familiar. A teóloga também menciona um artigo, datado de 1986, do Cardeal Adriano Simonis, na época primaz da Holanda, no qual ele, dentre outras questões tratadas, coloca-se contra as críticas formuladas pelas teólogas feministas a respeito das imagens masculinas de Deus, insistindo na imagem divina como sendo “masculina e transcendente”, o que, conforme Hedwig Meyer-Wilmes, acentuava o primado do homem e a subordinação da mulher.⁵¹⁵

Enfim, como indica o subtítulo do artigo desta autora, o que ela pretendeu foi levantar um pouco das legitimações teológicas sobre a “natureza” e a “identidade” da mulher, buscando incitar as reflexões feministas sobre o tema. Um outro assunto por ela tratado é a relação da imagem feminina com a figura de Maria, um ponto retomado frequentemente na *Concilium*, tanto antes como depois dos fascículos “Teologia Feminista”, como demonstra o já citado artigo de Monique Dumais, no qual ela insiste na necessidade de colocar em questão o modelo de Maria como elemento na constituição das imagens femininas. Maria era reconhecida como “serva do Senhor” por excelência, representando o modelo perfeito de submissão, de silêncio, passividade e de escuta, mesmo que, por exemplo, na Teologia da Libertação, na América Latina, ela representasse uma “figura de libertação” - representação que, de acordo com a teóloga, era colocada em segundo plano, sendo negligenciada a favor do “caráter benigno e apagado de Maria”. E é justamente este modelo que, segundo ela, deveria ser refutado pelas feministas, já que exaltado num “quadro androcêntrico em que subsiste constantemente um vínculo entre feminilidade e subordinação”, sendo, portanto,

⁵¹⁴ Idem., p. 106

⁵¹⁵ Id., p. 107-110

alienador. A exemplo de outras autoras, novamente as figuras de Agostinho e Tomás de Aquino são convocadas para dar testemunho da hierarquização entre os sexos presente em seus textos, bem como da “antropologia androcêntrica” que geraram.⁵¹⁶

Só para elucidar um pouco da recorrência sobre o questionamento de Maria como modelo de feminilidade, gostaria de citar alguns dos artigos que até então colocaram sob rasura a adoção desse modelo. Um deles foi publicado já em 1970, quando a teóloga Adriana Zarri refutou a idéia de uma representação da mulher como “lugar privilegiado da virgindade”, referindo-se a Maria, na forma como ela aparece na liturgia, como um “modelo abstrato de feminilidade”, mais do que uma “mulher de carne e osso”, uma “mulher concreta”.⁵¹⁷ Diferente das mulheres comuns, Maria é “sem pecado e sem sexo”⁵¹⁸, sendo a mariologia (ou seja, o estudo do culto que se presta à Virgem Maria) “um fenômeno de compensação da Igreja [...] impregnada de patriarcalismo, [...] sem importância para a mulher real”.⁵¹⁹ Sua imagem reforçava o conceito de mulher como ser delicado e fraco, cuja vocação era o serviço dependente e humilde.⁵²⁰ Maria demonstra a ambigüidade da Igreja e dos seus teólogos com relação à sexualidade humana, sobretudo das mulheres; ela havia passado por um “processo de inversão” que a tornara “modelo impossível que é empregado contra as mulheres”.⁵²¹ O seu contraponto? Eva: a desobediente, a pecadora. Uma observação: o “masculino” aparece geralmente como a “norma”; ele não é necessário “ser dito”.

⁵¹⁶ DUMAIS, Monique. Uma teologia do serviço para as mulheres. Uma dependência fatal? Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 117. Sobre Maria como “figura de libertação” na América Latina, a revista Perspectiva Teológica, de 1986, publicou um artigo da luterana escandinava Inger H. Bergeon, que fala sobre a sua experiência no contexto latino-americano e a forma como o símbolo de Maria chamou sua atenção. De acordo com ela, para os pobres da América Latina, Maria representava um símbolo de libertação, além de inspirar o engajamento em questões políticas e sociais. Entretanto, dentre as muitas questões discutidas por esta autora, ela chama atenção para o fato da mariologia (ou seja, o estudo do culto à Virgem Maria, por ela considerada “ultrapassada”) apresentar Maria como modelo de feminilidade e de comportamentos como acolhimento, abnegação, afetividade serviço, assim como sua vocação para a maternidade e a defesa da família – o que, para ela, muitas vezes acabava resultando na opressão das mulheres. Ver: BERGEON, Inger H. Maria, modelo de libertação da mulher? Perspectiva Teológica, ano XVII, nº46, set./dez. 1986, p. 359-369.

⁵¹⁷ ZARRI, Adriana. A oração da mulher e a liturgia feita pelo homem. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, 1970/2, p. 191-193

⁵¹⁸ ARNOLD, Joan. Maria, a maternidade divina e a mulher: um estudo sobre a mudança de imagens. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 111, 1976/1, p. 46

⁵¹⁹ RAMING, Ida. Da liberdade do evangelho à Igreja estratificada de homens. Trad. Francisco de Assis Pitombeira. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1980/4, p. 5. Mariologia é o estudo do culto a Maria.

⁵²⁰ AGUDELO, Maria. O compromisso da Igreja na emancipação da mulher. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1980/4, p. 126

⁵²¹ HALKES, Catharina. Maria e as mulheres. Trad. Frei Alexandre Noordeloos. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 188, 1983/8, p. 126.

Levando em consideração o que afirma Zaíra Ary, para quem o marianismo (culto católico feito à Virgem Maria) aparece como a outra face do machismo, e a obra de Lucio Pinkus, que analisa o mito de Maria como um caminho para a “compreensão do feminino” na experiência cristã, principalmente observando a dimensão simbólica como “função criadora da cultura”, é importante apresentar e questionar acerca da representação deste “feminino” e sua participação na conformação não só de condutas “femininas”, mas também “masculinas”. Ou seja, o “masculino” é a parte que age, que delibera, comanda; ele é referido em relação ao poder (inclusive de manipulação dos símbolos), aos “homens de Igreja”, assim como à imagem divina, que transcende. Como expõe Georges Duby, seu “princípio” é a razão e, conseqüentemente, a ação, oposto do “feminino”, que é a parte que acolhe, que aceita, que zela.⁵²²

Antes de terminar, desejo chamar a atenção para o estranhamento que o artigo de Ivone Gebara me causou, artigo cujos pontos levantados já foram citados. No entanto, um detalhe dele se sobressai: a sua postura pouco - ou quase nada - crítica com relação à religião ou à Igreja como participante nesse processo de empobrecimento das mulheres, como ocorreu em outros artigos, que apontam as imagens religiosas constituintes do “ser feminino” como elementos importantes na construção de sua “domesticidade”, que adviria de sua “natureza” e “vocação”. Ao contrário, muitas vezes o que se sobrepõe na fala desta teóloga é o reforço que dá, mesmo que de forma sutil, a representações que reanimam a idéia de uma “natureza”, dada *a priori*, própria das mulheres. Ela se refere, não raras vezes, a uma “condição da mulher”, um “ser de mulher”.

Ao que parece, Ivone Gebara incorpora em seu artigo uma fala característica do “feminismo da diferença”, ou do “ecofeminismo”, que, conforme Fabíola Rohden, são correntes que contrastam com um “feminismo mais histórico”, herdeiro das décadas de 1960 e 1970, que levantava a bandeira da “luta pela igualdade”.⁵²³ Sobre o

⁵²² Ver: ARY, Zaíra. **Masculino e feminino no imaginário católico:** da Ação Católica à Teologia da Libertação. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult. 2000. p. 72; PINKUS, Lucio. **O mito de Maria:** uma abordagem simbólica: material para compreensão da psicodinâmica do feminino na experiência cristã. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991, p. 18; DUBY, Georges. **Eva e os Padres.** Damas do século XII. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 2001, p. 48-49. Apud CARVALHO, Maristela Moreira de. **As vontades de saber e as relações de poder na “pastoral da sexualidade” da Arquidiocese de Florianópolis:** continuidades e rupturas no discurso da oficialidade católica (1960 a 1980). Dissertação (Mestrado em História Cultural). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2002, p. 127

⁵²³ ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do sagrado.** O dilema “igualdade/diferença” na perspectiva de teólogas católicas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995, p. 4. Ver também: SORJ, Bila. O feminino como metáfora da natureza. *Estudos Feministas*, vol. 0, jan./dez. 1992, p. 143-150

ecofeminismo, ele parece ter se tornado mais forte na década de 1990, embora seja uma escola de pensamento que, como o expõe Emma Siliprandi, vem orientando organizações ecológicas e feministas em diversos países desde a década de 1970. Essa mesma autora cita o Ano Internacional da Mulher como sendo o momento em que, pela primeira vez, ocorreu o debate público entre o que se chamaria “movimento igualitarista” e o “feminismo da diferença”, corrente dentro da qual se insere o ecofeminismo. Outro ponto também por ela citado diz respeito à visão que orienta esse movimento, visão baseada na idéia de que as mulheres seriam depositárias de um “princípio feminino” dado por sua condição de mães, o que as identifica com a natureza, com a fertilidade, com a criação.⁵²⁴

O artigo de Ivone Gebara, ao falar sobre a “opção pela mulher pobre”, incita as mulheres à “opção por si”, um fato que se consolidaria na “abertura” e no “acolhimento do outro, ao outro”. Em outro momento, reporta-se à resistência e à criatividade, que, embora não fossem as “únicas expressões próprias à força da mulher”, acabavam por exprimir-se de “maneira especial” entre as mulheres. Com relação à liberdade, esta teóloga diz que ela, ou melhor, a força da liberdade, era, para a maioria das mulheres, como “uma experiência de estar grávida do Espírito”. Em outros momentos fala na “originalidade do nosso ser de mulher”, na sua “ternura”, na sua “solidariedade”, afirmando o fato das mulheres serem “as vigilantes da esperança”, à qual esperam ao “seu modo”.⁵²⁵

Acredito ser pertinente, em relação à postura desta teóloga, frisar o fato dela estar falando de um determinado “lugar”, o que ela mesma destaca no início de seu artigo, quando se situa no contexto latino-americano, e especificamente brasileiro, referindo-se principalmente à situação das mulheres pobres, o que significa um olhar

⁵²⁴ SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. *Agronomia e Desenvolvimento Rural Sustentável*, Porto Alegre, v. 1, nº 1, jan./mar. 2000. p. 61-69. Sobre Ecofeminismo, ver: DI CIOMMO, Regina Célia. Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade. *Estudos Feministas*, vol. 11, nº 2, jul/dez 2003, p. 423-443; DI CIOMMO, Regina Célia. **Ecofeminismo e complexidade**. 1998. Tese (Doutorado em Sociologia). Instituto de Ciências e Letras, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UNESP, Campus de Araraquara; SORJ, Bila. O feminino como metáfora da natureza. *Estudos Feministas*, v. 0, n. 0, jan/dez, 1992. Há um número da revista *Mandrágora* (que uma publicação do Núcleo de Estudos Teológicos da Mulher na América Latina/ NETMAL, núcleo de pesquisa do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo/UMESP) que tem como tema central o Ecofeminismo. Ver: ECOFEMINISMO: tendências e debates. *Revista Mandrágora*, ano 6, nº 6, 2000. Disponível em: <http://editora.metodista.br/revista_mandragora_6.htm#sumario>. Acesso em: 10 nov. 2006.

⁵²⁵ GEBARA, Ivone. A opção pelo pobre como opção pela mulher pobre. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 122-131

diferente, um discurso diferente, que não pode ser dissociado do local de onde ele é pronunciado. Além disso, sem desejar me aprofundar nas posições teológicas de Ivone Gebara, já que esse não é um dos propósitos desta tese, gostaria de destacar que, em uma de suas obras, datada de 1994, intitulada “Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista”, ela afirma a sua postura com relação ao ecofeminismo:

A perspectiva ecofeminista, articulação íntima entre uma linha feminista de pensar a vida e uma linha ecológica, nos abre não só para uma possibilidade real de igualdade entre mulheres e homens, de diferentes culturas, mas para um relacionamento diferente entre nós, com a Terra e com todo o Cosmo.⁵²⁶

Também é relevante dizer que a fala de Ivone Gebara não “inaugurou” esse tipo de discurso na revista. Anteriormente, diversas outras autoras, para não dizer a maioria delas, acabaram por cair na armadilha da “natureza feminina”, mesmo quando tentavam desconstruí-la. Contudo, esta será uma discussão a ser realizada mais adiante.

Através do fascículo ora analisado, pretendo também chamar a atenção para um determinado momento em que no interior do campo “teologia feminista” na revista Concilium surgiram outras inquietações, outros olhares e, conseqüentemente, novas modalidades de discurso, o que aponta, dentre outras coisas, para a “pluralidade” de sujeitos que transitavam neste campo. Isso, por sua vez, reproduz, de certa forma, o que estava ocorrendo com o movimento feminista.

Falando em pluralidade, e para finalizar este subcapítulo, penso ser válido fazer uma breve referência a um artigo deste fascículo sobre mulher, trabalho e pobreza, artigo este que versa sobre a discriminação social das lésbicas e a Igreja. Trata-se do texto da religiosa Jeannine Gramick, a quem dei destaque no capítulo anterior, na época envolvida com a pastoral das lésbicas e dos homossexuais, que aponta uma série de pesquisas estatísticas sobre violência contra gays e lésbicas nos Estados Unidos e questiona sobre quais respostas a Igreja Católica vinha apresentando para o tema. Cita a

⁵²⁶GEBARA, Ivone. **Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas**. Uma perspectiva ecofeminista. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 69. Apud BRITO, Ênio José da Costa. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever/resenha/gebara01.htm>>. Acesso em: 15 fev. 2007. Da mesma autora, ver: GEBARA, Ivone. **Teologia ecofeminista**: ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Ed. Olho D'água, 1998; GEBARA, Ivone. Epistemologia ecofeminista. Mandrágora. Disponível em: <http://editora.metodista.br/revista_mandragora_6.htm#sumario>. Acesso em: 10 nov. 2006

organização norte-americana para gays e lésbicas, *Dignity*⁵²⁷, que, na época, contava com cerca de cinco mil participantes, bem como outras que estavam surgindo e que tinham o objetivo de aproximar a comunidade homossexual e a Igreja oficial, contando com o apoio moral e financeiro de muitas organizações religiosas e mesmo de alguns bispos. Além disso, no contexto de diversas Igrejas nacionais, como a dos Estados Unidos, Inglaterra e Holanda, surgiam, em especial a partir de meados a fins da década de 1970, declarações oficiais cuja tentativa era apoiar os direitos humanos de gays e lésbicas, refutando a discriminação e a violência contra tais sujeitos. Paradoxalmente, como afirma, embora tais declarações observassem que cabia à Igreja uma especial responsabilidade na luta para eliminar a injustiça, ao final acabavam por insistir no ensino tradicional da instituição de que “os atos homossexuais são intrinsecamente imorais”.⁵²⁸ Embora, como afirma, houvesse todo um esforço progressista e conciliador, um documento lançado pela Congregação para a Doutrina da Fé (CDF), de 1986, sinaliza um retrocesso. Tal documento, intitulado “Carta aos Bispos da Igreja Católica sobre o cuidado pastoral dos homossexuais”, demonstra, como afirma a religiosa, como

[...] essa poderosa instituição heterossexual menospreza os indivíduos que acusa de ameaçarem o sistema social de reprodução humana e acredita que os bispos foram manipulados para apoiarem normas legais de proteção aos homossexuais. Ao invés de fulminar os criminosos que violentam as lésbicas e agredem os gays, o documento romano, insensível e incrivelmente, declara que é bem compreensível a onda crescente de violência⁵²⁹.

Duas coisas se sobressaem deste artigo. Primeiro, a inserção, no campo ora analisado, de outros sujeitos como preocupação para as teólogas feministas, além das mulheres trabalhadoras, ou seja, gays e lésbicas, embora estas últimas já tivessem sido citadas no primeiro fascículo “Teologia Feminista”, através de Mary Hunt⁵³⁰, quando ela

⁵²⁷ O *Dignity* foi fundado na cidade de San Diego, Estados Unidos, em 1969, sob a liderança do frei Patrick Nidorf. Ver: HUNT, Mary. **Eradicating the sin of the heterosexism**. *REVER*, Revista de Estudos da Religião, nº 5, 2005, p. 58-70. Disponível em <http://www.pucsp.br/rv2_2005/t_hunt.htm>. Acesso em: 25 abr. 2006. O movimento mantém-se atuante até os dias atuais. Ver: DIGNITYUSA. Gay, Lesbian, bisexual & transgender catholics. Disponível em: <<http://www.dignityusa.org>>. Acesso em: 10 jan. 2006

⁵²⁸ GRAMICK, Jeannine. A discriminação social das lésbicas e a Igreja. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1987/6, p. 85-89.

⁵²⁹ Idem., p. 89

⁵³⁰ HUNT, Mary. Transformar a teologia moral (um desafio feminista). Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 202, 1985/6, p. 91-99

analisa a teologia moral, propondo a sua transformação com base nos pressupostos feministas. O que Mary Hunt propõe é, resumidamente falando, que a experiência lésbica fosse analisada como um “fenômeno feminino”, e não sob o prisma da homossexualidade, ou, melhor, tendo como norma a heterossexualidade, resultado do heterossexismo típico do patriarcado. O segundo ponto a ser destacado do artigo de Jeannine Gramick é a referência que faz à censura deste artigo de Mary Hunt na edição italiana da revista Concilium. O artigo foi censurado sem que tivesse sido consultado o grupo de mulheres responsáveis pelo fascículo, e tal veto contou com a anuência do Comitê de Direção da revista, o qual, depois de diversos protestos, desculpou-se com sua autora, declarando que a decisão não havia sido a mais acertada, reconhecendo a violação da sua própria política de não interferir nas matérias a serem publicadas sem prévia consulta aos diretores responsáveis.⁵³¹

O artigo de Jeannine Gramick, como se pode notar, revela um pouco do que ocorria nos bastidores da Concilium. Uma história não visível muitas vezes em suas páginas. Uma história de embates, de resistências, de disputas, de interdições. Compreendendo que os fascículos “Teologia Feminista” são representantes de um campo no interior de outro maior, mais uma vez é interessante analisar esta questão a partir de algumas apropriações do que Pierre Bourdieu expõe. Como indica Bourdieu, o campo (seja ele científico, religioso, artístico etc) conhece relações de força, fenômenos de concentração de capital, de poder, de monopólio. Dentro dele há censuras, tentativas de imposição de uma determinada visão de mundo social. Quem possui maior capital simbólico é quem determina as regras do jogo, as suas regularidades, o que é publicado, os objetos analisados etc.⁵³² Mesmo a Concilium mostrando-se disposta a dar voz às teólogas feministas, ainda assim esta voz algumas vezes foi calada, interditada. Havia coisas que poderiam ser ditas e coisas a serem silenciadas, o que deve ter gerado batalhas, batalhas estas que não foram dadas a ler de forma ostensiva aos leitores, mas que podem ser observadas nas entrelinhas de alguns artigos da revista. A despeito da interdição do artigo de Mary Hunt ter ocorrido no ano de 1985, quando da publicação do seu artigo, a história das teólogas na revista continuou. E a história continua.

⁵³¹ GRAMICK, Jeannine. A discriminação social das lésbicas e a Igreja. Trad. Ephraim F. Alves. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1987/6, p. 90-91

⁵³² BOURDIEU, P. Op. Cit., 2004, p. 23, 27-34

3.4 “Maternidade: experiência, instituição, teologia”

No terceiro e último fascículo que fez parte da formatação do campo teológico-feminista na *Concilium*, o tema central foi a maternidade. Contudo, antes de prosseguir na exposição e análise de alguns de seus pontos mais recorrentes, desejo lembrar o que expus no início deste capítulo, qual seja o fato dele operar determinados “cortes” nos discursos publicados nos fascículos ora postos em evidência, descosturando partes desta que é uma grande colcha de retalhos, costurada com os mais diferentes fios. Isso supõe escolher, privilegiar alguns assuntos a outros, especialmente quando o que se objetiva é pôr em cena as recorrências e as rupturas presentes nessas práticas discursivas.

Desta forma, o que pretendo colocar em pauta neste fascículo de 1989 são pontos que nele se manifestaram de forma mais patente, o que não supõe afirmar que tais pontos não tenham sido apresentados anteriormente. Um exemplo disso é a capacidade, percebida nos discursos deste número da *Concilium*, de refratar, de retraduzir, de transfigurar e desviar as pressões externas, o que é citado por Pierre Bourdieu como uma das características do campo⁵³³. Este processo de “refratar” pode ser observado no contexto deste fascículo principalmente pelas críticas que ele apresenta sobre a Carta Apostólica *Mulheres Dignitatem*, de João Paulo II, na época recém-lançada. Esse documento parecer ter sido o motor a impulsionar os debates ali deflagrados, sendo as suas premissas colocadas sob rasura e traduzidas a partir de leituras baseadas nos estudos feministas. Este documento foi “chamado a depor”, mas não no sentido de deixá-lo falar por si mesmo, mas sim para que a “sua fala” fosse desmontada em alguns aspectos.

E, relacionado a isso, pode-se pensar também em uma das questões que Roger Chartier trata quando se refere à história das mulheres e aos desafios a ela lançados devido às novas abordagens que estavam surgindo. Segundo este autor, a construção da “identidade feminina” muitas vezes havia sido abordada pelo viés da interiorização pelas mulheres de normas enunciadas pelos discursos masculinos. Embora muito desses discursos fossem interiorizados, Chartier não deixa de chamar atenção para seus

⁵³³ Idem

possíveis desvios, manipulações e apropriações, que podem transformar as normas em instrumentos de resistência.⁵³⁴ É sob esse ângulo que tal Carta estará sendo observada, já que ela é trazida para o campo “Teologia Feminista”, sendo apropriada pelas teólogas e submetida a uma outra leitura, perpassada por seus desejos e vontades de verdades. A propósito, a sua releitura, os desvios de trajetória do que ela propõe em termos da configuração de “representações femininas”, tudo isso pode ser ponderado sob a ótica dos “jogos das vontades”, do “jogo de rituais de poder”.⁵³⁵ Lembrando que a configuração de representações devem ser entendidas como algo sempre inserido em um campo de concorrências. Elas podem ser compreendidas como estratégias que determinam posições e relações que atribuem a cada grupo ou meio um “ser apreendido”, constitutivo de sua identidade.⁵³⁶

Sem desejar entrar em detalhes sobre tal Carta, acredito ser importante apenas citá-la resumidamente. Este documento foi lançado por ocasião do Ano Mariano, sendo fruto de reflexões deflagradas na Assembléia do Sínodo dos Bispos, realizada em 1987, na qual buscou-se “[...] o aprofundamento dos fundamentos antropológicos e teológicos necessários para resolver os problemas relativos ao significado e à dignidade do ser mulher e do ser homem”. Na Carta, Maria - a “Virgem de Nazaré”, a “Mãe do Deus” - é proposta como modelo de “mulher”, sempre referida no singular, sendo realçada a sua relação de “entrega”, de “aceitação”, de “doação”, devendo ser reconhecida a sua dignidade, sua vocação e sua realização sempre tendo como ponto de partida “os recursos pessoais da feminilidade”, recursos estes diferentes dos “recursos da masculinidade”.⁵³⁷ Em outro momento, referindo-se mais especialmente à sua vocação, esta é apresentada a partir das “duas dimensões particulares na realização da personalidade feminina”: maternidade e virgindade. Na maternidade a mulher realiza um especial “dom de si mesma”; ela implica “o dom da disponibilidade interior”, além de ser “comprovada cientificamente” como uma “disposição natural” da mulher. Enfim, a “maternidade da Mãe de Deus” é a culminância do “paradigma bíblico da mulher”,

⁵³⁴ CHARTIER, Roger. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1994, p. 97-113.

⁵³⁵ DREYFUS, H; RABINOW, P. Op. Cit., p. 123

⁵³⁶ CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel. 1988, p. 17-23

⁵³⁷ CARTA Apostólica *Mulieris Dignitatem*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_po.html>. Acesso em: 20 jan. 2005. Ver também: JOÃO PAULO II. *Mulieris Dignitatem*. Sobre a dignidade e vocação da mulher. São Paulo: Paulinas, 1988.

sendo que a virgindade oferece o caminho de uma “outra maternidade”: a maternidade “segundo o espírito”, colocando-a aberta a “todos os homens”, como ocorre, por exemplo, com as mulheres consagradas, cujas vidas exprimem-se na solicitude aos doentes, órfãos, idosos, encarcerados, marginalizados.⁵³⁸ A ênfase deste documento, em suma, é a relação da dignidade da mulher e sua feminilidade, expressa em especial através do amor que recebe e que doa justamente em função de sua natureza, dada *a priori* e plasmada “no princípio de tudo”.

Ao referir-se sobre tal Carta, a teóloga Marie-Thérèse Van Lunen Chenu afirma que a Igreja era para ela um “agente provocador de escândalo”, primeiro porque elabora um discurso próprio sobre as questões que dizem respeito às mulheres, como maternidade, feminilidade, sexualidade etc; segundo, porque esta instituição organiza-se por si mesma, justificando-se, reproduzindo-se, tendo como base uma “tipologia da paternidade/maternidade que hoje nos parece mais rejeitável”, como no “exemplo patético” da *Mulieris Dignitatem*. O que ela percebe é o “hiato, que chega ao absurdo, entre o modelo de maternidade/paternidade, reivindicado ainda pela Igreja, e aquilo que reivindicamos para nós como nova ética das relações sexuais e parentais”.⁵³⁹

O papel autoritário do magistério, para esta teóloga, mostrava-se com todas as cores na Carta Apostólica citada, em especial propondo a maternidade como vocação ontológica, interpretada em termos de “sacrifício-virtude-santidade”, sendo a “mãe” apresentada como a “procriadora” e o “pai” como “criador”. E embora a Carta tenha oferecido aos leitores elementos como reciprocidade/igualdade, ao seu lado, em contrapartida, subsistia a “ordem patriarcal cristã”. Havia também um outro elemento que Marie-Thérèse Van Lunen Chenu contestou: a “primordialidade maternal”, que, segundo ela, acaba por apontar para uma combinação entre uma “vocação existencial possível” e a “vocação essencial”. Não habilitada pela sexualidade, a maternidade cercava-se, assim, de uma “aura de sacralidade matrística”, que usava como recurso de validação Maria, “o arquétipo da mulher”, enquanto Cristo era apresentado como “o arquétipo do homem”.⁵⁴⁰ Em um artigo mais adiante, a teóloga e filósofa Johana Kohn-Roelin utiliza-se do mesmo documento para afirmar que se ele apresentava a mulher

⁵³⁸ Idem. Ver também: EYDEN, René Van. A mulher no pensamento hierárquico. Trad. Adail Sobral. In: EYDEN, René Van; FIORENZA, Elisabeth; HUNT, Mary R. **Olhares feministas sobre a Igreja Católica**. São Paulo: CDD. Cadernos nº 9, p. 9-44

⁵³⁹ CHENU, Marie-Thérèse Van Lunen. Entre sexos e gerações, uma maternidade habilitada. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 36

⁵⁴⁰ Idem., p. 38, 41-44

como sendo aquela a quem Deus confiou, de modo especial, a pessoa humana, então isso poderia pressupor não apenas o serviço espiritual e corporal da maternidade, mas também significaria uma maior importância a ser dada à mulher na liturgia, bem como a sua ordenação⁵⁴¹, o que, na prática, não ocorreu.

Na parte final deste último fascículo “Teologia Feminista” da década de 1980 há um artigo que também comenta a *Mulieris Dignitatem*, quando então o teólogo Gregory Baum demonstra as diferentes interpretações que poderiam ser feitas com relação a este documento. Primeiro, expondo-o pelo que ele apresenta como “*novum*” em comparação a outros anteriores. Neste caso, na Carta de João Paulo II o “*novum*” era a atenção dada à dignidade e à vocação da mulher. Porém, a exemplo do que expôs a teóloga acima referida, Johana Kohn-Roelin, mesmo assim a Carta “não conclui que a ordenação de mulheres fará da Igreja um sinal e um símbolo mais autêntico do reino de Deus que virá”. E o teólogo pergunta-se: “por que não?”. Outro argumento utilizado pela Carta era que na luta por seus direitos as mulheres não deveriam tornar-se masculinas, o que para Baum não havia sido devidamente explicado. Afinal, questiona, isso significava que elas não poderiam ou deveriam assumir posições de liderança na vida pública? Como poderia ser vista a sua participação social como pensadoras, inventoras, presidentes, líderes, entre outras? Outra incoerência da Carta era, mesmo falando em igualdade, identificar a masculinidade com “vocação para a liderança” e a feminilidade “com sua ausência”. Por fim, este teólogo insiste no fato deste documento não levar em consideração a atual realidade das mulheres, as quais não mais se definiam por seu “potencial para a maternidade”.⁵⁴²

Além desse processo de refração/retradução com relação ao documento de João Paulo II, que, como já afirmei, perpassou grande parte dos artigos deste fascículo, observam-se em suas páginas outras particularidades. Primeiro, ele apresenta, pela primeira vez no interior do campo “teologia feminista” constituído na *Concilium* a categoria “gênero”. Segundo, o tratamento dado ao tema marca uma ruptura com relação a outros números da revista. Antes, com exceção do número sobre “mulher e pobreza”, o que se privilegiava era a “maternidade de Maria”, a “maternidade divina”, a

⁵⁴¹ KOHN-ROELIN, Johanna. Mãe, filha, deus. Trad. Edgar Orth. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 69

⁵⁴² BAUM, Gregory. A Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 151-156.

imagem da “Igreja Mãe”.⁵⁴³ O que se sobressai agora é a maternidade de mulheres concretas, com suas experiências particulares, plurais e vivenciadas nos mais diferentes contextos, o que não significa dizer que temas como “Deus-Mãe”, “o divino como mãe” tenham sido omitidos como foco de alguns de seus debates. Também vale destacar deste fascículo novamente a presença da teóloga brasileira, Ivone Gebara, em artigo sobre “maternidade espiritual”.⁵⁴⁴

Com relação à abordagem dada à maternidade no campo ora enfocado, penso que esta abordagem está relacionada à forma e à frequência com que o assunto passou a ser tratado (desde o final da década de 1970 e na década de 1980, só para situar-me no período ora enfocado) em diversas áreas de conhecimento e, em especial, nos estudos feministas. Além dos textos utilizados como referência por algumas autoras que participaram do fascículo, podem ser citados como exemplo os artigos veiculados na revista feminista acadêmica norte-americana *Feminist Studies*⁵⁴⁵, que abarcou o assunto sob os mais diferentes aspectos. Destaco, resumidamente, algumas publicações desse periódico, lembrando que elas só dão um indicativo (já que não representam, obviamente, a totalidade de trabalhos sobre o assunto publicados no período) de como o tema passou a ser privilegiado, o que não significa também dizer que as teólogas, nesse fascículo, tenham abarcado o tema com tal amplitude. Sobre a *Feminist Studies*, no ano de 1978 foi lançada uma edição especialmente dedicada ao tema, apresentando em sua capa o título “Toward a feminist motherhood theory”; em 1980, há um artigo intitulado “Maternal-Infant: the politics of falling in love with your child”; em 1983, foi publicado outro número especialmente dedicado à maternidade, contendo diversos artigos; em 1984, apresentou o artigo “Shifts in Public and Private Boundaries: women as mothers and service workers in Italian daycare”; em 1987, foram lançados dois números que tratam da maternidade sob diferentes prismas, colocando temas como maternidade e

⁵⁴³ Um exemplo deste tipo de abordagem encontra-se em ARNOLD, Joan. Maria, a maternidade divina e a mulher: um estudo sobre a mudança de imagens. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 111, 19768/1, p. 39-49 e HALKES, Catharina. Maria e as mulheres. Trad. Frei Alexandre Noordeloos. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 188, 1983/8, p. 99-109

⁵⁴⁴ GEBARA, Ivone. A madre superiora e a maternidade espiritual: da intuição à institucionalização. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6.

⁵⁴⁵ Dei relevo à revista *Feminist Studies* não apenas por sua importância no contexto norte-americano, por seu caráter interdisciplinar, mas também por perceber que alguns de seus artigos constam da bibliografia de alguns textos das teólogas que publicaram na *Concilium*. Essa revista foi criada no auge do movimento feminista (em 1972) e quando também surgiram os primeiros cursos universitários sobre mulheres. Ver: NAVARRO, Marysa. Publicações acadêmicas feministas no contexto norte-americano. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 12, Número Especial, set./dez 2004, p. 60

atividade econômica e maternidade frente a políticas de estado, nas práticas médicas, nos espaços de trabalho e no cotidiano; em 1989 aborda-se o tema “Marxism, psychoanalysis, and mother nature”.⁵⁴⁶

Saliento também que a discussão sobre a maternidade esteve presente nas revistas feministas brasileiras Mulherio, Nós Mulheres e Brasil Mulher. O enfoque dos artigos que se dedicaram ao assunto, muitas vezes inserido no interior de questões como planejamento familiar e sexualidade, recaía, a exemplo de um artigo do Mulherio, publicado em 1981, sobre o questionamento do modelo “ideal” de mãe, da exaltação da função materna, bem como a crítica das dimensões ontológicas da maternidade (“tal como ela é institucionalizada dentro do capitalismo e do patriarcado”) como parte da “natureza” das mulheres, da sua feminilidade e do “ser feminino”. O artigo ora referido faz alusão a Adrienne Rich, frequentemente citada neste fascículo da Conciliium, e incita ao questionamento da “maternidade compulsória”, reivindicando o “direito alienável da mulher ao controle do seu próprio corpo”. Outros artigos falam da legislação sobre licença-maternidade (inclusive dando exemplos de países europeus), sobre aleitamento materno, estudos e pesquisas que estavam sendo realizadas, a influência do feminismo na abertura de novos caminhos para encarar e viver a maternidade, entre outros tópicos.⁵⁴⁷ Os periódicos Nós Mulheres e Brasil Mulher apresentaram, na década de 1970, alguns artigos sobre maternidade, também algumas vezes inserida nas discussões sobre planejamento familiar, a sua inserção no universo familiar e do trabalho, reivindicação de creches para mães trabalhadoras, além de pontos como o controle da

⁵⁴⁶ Sobre as edições e os artigos publicados, ver: Feminist Studies, vol. 4, nº 2 (Essa edição faz referência, já no seu prefácio, à obra de Adrienne Rich, “Of women born: motherhood as experience and institution”, cuja abordagem foi utilizada no ora referido fascículo da Conciliium); ARNEY, William Ray. Maternal-Infant: the politics of falling in love with your child. Feminist Studies, vol. 6, nº 3, 1980, p. 547-570; GLUBKA, Shirley. Out of the Stream: An Essay on Unconventional Motherhood. Feminist Studies, vol. 9, nº 2, 1983, p. 223-234; FOLDRE, Nancy. Of patriarchy born: the political economy of fertility decisions. Feminist Studies, vol. 9, nº 2, 1983, p. 261-284, entre outros; SARACENO, Chiara. Shifts in Public and Private Boundaries: Women as mothers and service workers in Italian daycare. Feminist Studies, vol. 10, nº 1, 1984; Feminist Studies, vol. 13, nº1, 1987; Feminist Studies, vol. 13, nº2, 1987; KLEIN, Hilary. Marxism, psychoanalysis, and mother nature. Feminist Studies, vol. 15, nº 2, 1989, p. 255-278. Tais dados foram extraídos das revistas que constam do acervo da biblioteca da Universidade Federal de Santa Catarina e também Disponível em: <<http://www.feministstudies.org>>. Acesso em: 08 fev. 2007

⁵⁴⁷ BARROSO, Carmem. Mãe. Paraíso perdido ou reencontrado? Mulherio, ano I, nº1, maio/jun 1981, p. 8; LICENÇA-MATERNIDADE. Por que não estende também aos pais? Mulherio, ano I, nº 3, set/out. 1981, p. 6; Mulherio, ano I, nº1, maio/jun 1981, p. 10 (estudos sobre maternidade); REA, Marina F. Amamentar é uma boa? Mulherio, ano II, nº 6, mar/abr. 1982, p. 4; UM APRENDIZADO: ser mãe, ser pai. Mulherio, ano II, nº 10, nov/dez 1982, p. 4-5; LEON. Ethel. Maternidade, um fato político. Mulherio, ano IV, nº 16, jul/ago, 1984, p. 6, entre outros.

mulher sobre seus corpos etc.⁵⁴⁸

3.4.1 Reflexão teológica crítico-feminista sobre a maternidade

No Editorial deste fascículo de 1989, Elisabeth Fiorenza e Anne Carr apresentam os seus objetivos, dentre os quais se destaca a análise da maternidade como um conceito teológico e também sob a ótica da maternidade como “experiência, instituição e ideologia”. Desejava-se, segundo as teólogas, desenvolver uma reflexão teológico-feminista, expondo “[...] algumas das formas como o sexismo patriarcal moldou as noções culturais, religiosas e cristãs acerca da mulher”. O fascículo visava demonstrar a articulação da teologia feminista não através de categorias dogmáticas tradicionais, mas “partindo de uma análise sistêmica crítica da experiência sociocultural e religiosa da mulher num contexto global”.⁵⁴⁹ Com o intuito de examinar a maternidade como experiência, instituição e ideologia, utilizaram as propostas de abordagem da escritora norte-americana e feminista Adrienne Rich, propostas apresentadas em sua obra “Of Woman Born” (1976), citada mais detalhadamente no artigo da teóloga Ursula Pfäfflin⁵⁵⁰, examinado a seguir.

De acordo com as autoras do Editorial, para Adrienne Rich a maternidade podia ser investigada como “potencial relação de toda mulher com suas forças de reprodução e com os filhos” e também como “instituição e ideologia social, cultural e religiosa”, sendo que a instituição da maternidade seria um fator-chave na manutenção de mulheres e filhos “sob controle patriarcal”. Desta forma, os artigos ali publicados visavam expor algumas das formas como o “sexismo patriarcal” moldou as noções culturais, religiosas e cristãs acerca das mulheres, apontando algumas perspectivas críticas cunhadas da

⁵⁴⁸ Como exemplos, ver: CONTROLE da natalidade. Ser ou não ser mãe. Nós Mulheres, nº 1, jun. 1976, p. 17; PROCURA-SE uma esposa. Nós Mulheres, nº 1, jun. 1976, p. 5; CRECHE. Com quem deixar nossos filhos. Nós Mulheres, nº 2, set./out. 1976, p. 10; COM quem ficam nossos filhos quando a gente sai pra trabalhar? Brasil Mulher, ano I, nº 5, 1976, p. 12; DAR A luz sem cuidados: risco desnecessário. Brasil Mulher, ano I, nº 5, 1976, p. 13; MULHER: um mito, até quando. Brasil Mulher, ano III, nº 10, dez. 1977, p. 8-9; DIREITOS trabalhistas da mulher gestante. Brasil Mulher, ano I, nº 5, 1976, p. 14.

⁵⁴⁹ FIORENZA, Elisabeth S.; CARR, Anne. Introdução Editorial. Trad. Gentil Avelino Tilton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 7-16

⁵⁵⁰ PFÄFFLIN, Ursula. A mãe no mundo do pai. Experiência e teoria feminista. Trad. Edgar Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p.1 7-25

teoria feminista.⁵⁵¹

Sobre Adrienne Rich, Ursula Pfäfflin afirma ter sido ela uma das primeiras a descrever, dentro do segundo movimento de mulheres do século XX, a importância de distinguir entre ser mãe/experiência e a maternidade/instituição. Após isso, a teóloga diz que havia surgido uma grande literatura teórico-feminista sobre o assunto, em especial no âmbito da psicologia, da psiquiatria, da sociologia e da teologia, na qual se discutem diversas questões: a história do “ser materno”, da família; a divisão social do trabalho entre homens e mulheres; o aumento de número de abusos sexuais sofridos pelas mulheres e cometidos muitas vezes por seus pais, avós, irmãos e maridos; a justificação dos anticoncepcionais, aborto, esterilizarão; a destruição da natureza; e a filha, mulher e mãe na imagem de Deus e nas instituições eclesiais. As primeiras análises centravam-se na opressão e exploração da força das mulheres; depois, passou a haver, cada vez mais, a conscientização da força das mulheres e de sua capacidade de influência.⁵⁵²

Antes de continuar, desejo informar que não são poucas as vezes em que, na Concilium, as autoras dos artigos fazem algumas afirmações sem que necessariamente citem a bibliografia nas quais se baseiam. Enfim, algumas vezes, obras e autoras (es) não são referenciados, nem ao final, nem em nota no interior do texto. No caso do artigo de Ursula Pfäfflin, pelo menos são expostos alguns dos trabalhos aos quais se refere, o que facilita bastante situar a autora em relação aos referenciais que utiliza. A teóloga faz menção, por exemplo, a trabalhos como: “The Reproduction of Mothering” (1978) e “Feminism and difference: gender, relation and difference in psychoanalytic perspective” (em “The psychology of women” - 1987), ambos de Nancy Chodorow; “The mermaid and the minotaur” (1976), de Dorothy Dinnerstein; “Les enfants de Jocaste” (1987), de Christiane Olivier, entre outros. Pelo que se observa neste e noutros artigos deste fascículo sobre maternidade, as autoras que nele publicaram apresentam um diálogo bastante próximo com estudos psicológicos e psicanalíticos, o que pode ser observado na bibliografia apresentada.

Voltando ao artigo de Ursula Pfäfflin, esta teóloga, a partir das obras por ela analisadas, apresenta o que considera ser um dos principais pontos controversos do

⁵⁵¹ FIORENZA, Elisabeth S.; CARR, Anne. Introdução Editorial. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 7

⁵⁵² PFÄFFLIN, Ursula. A mãe no mundo do pai. Experiência e teoria feminista. Trad. Edgar Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 17-18

discurso sobre o “ser materno” e que pôde ser visível já desde o primeiro movimento de mulheres do século XIX: são as mulheres diferentes por natureza? Há nelas qualidades essenciais e que as tornam diferentes? E afirma que foram essas concepções que parecem ter levado avante os argumentos clássicos da polaridade das diferentes naturezas do homem e da mulher, que foram introduzidos (e perpetuados, eu diria) com sucesso na Igreja e na sociedade, contribuindo para a “opressão das mulheres”. Devido à capacidade de dar à luz e ao seu ciclo menstrual foi atribuída às mulheres uma maior proximidade com a natureza. E, como explica, foi justamente sobre tais pontos que a socióloga Nancy Chodorow se opôs, já que partia da premissa de que as diferenças entre sexos (inclusive entre as mulheres), assim como a experiência destas diferenças eram produzidas sociológica e psicologicamente, o que traça uma distinção entre a espécie biológica (sexo) e a espécie determinada culturalmente (gênero). Portanto, para a socióloga, o “ser materno” não era algo “inato”, nem dado “incondicionalmente pela natureza”, surgindo de características sociais e estruturais da sociedade e reproduzidos por processos psicológicos⁵⁵³.

É desta forma que a categoria “gênero” aparece pela primeira vez em um dos fascículos “Teologia Feminista” até então publicados. Os que os antecederam, via de regra, tratavam as questões tendo como ponto de partida a categoria “sexo”, o que não significa que ela não tenha permanecido como uma categoria utilizada nos fascículos teológico-feministas que foram publicados posteriormente ao que ora é analisado.

Sobre o gênero, destaco que, no ano de 1980, o artigo da teóloga Bernadette Brooten a ele se reporta. Ao tematizar sobre a história da mulher no Novo Testamento, diz que:

Os estudos feministas hoje sustentam que o gênero (sexo), tal como a classe social, religião, raça, pano de fundo educacional e

⁵⁵³ Idem., p. 19. De acordo com o sociólogo Luís Felipe Miguel, Nancy Chodorow, em “The Reproduction of Mothering” (1978), promoveu uma revisão dos escritos de Freud sobre o impacto psicológico das diferenças anatômicas entre os sexos. Esta autora deslocou a discussão de Freud, para quem a formação do superego estaria ligada à resolução do complexo edipiano, estimulada pelo medo da castração. Esse processo estaria comprometido no caso das mulheres e isso seria responsável por elas mostrarem “menos sentido de justiça do que os homens”. Para Nancy Chodorow, ao invés da diferença anatômica, o que interessava era o fato das mulheres serem as principais responsáveis pelo cuidado com os filhos. A menina, dessa forma, tem um modelo (feminino) presente (a mãe); já o menino possui um modelo (masculino) ausente (o pai). Isso resulta no fato das características masculinas do menino serem mais desenvolvidas na forma de “regras abstratas”, enquanto a menina desenvolve as características femininas a partir de relações concretas e emocionais. Ver: MIGUEL, Luís Felipe. Política de interesses, política do desvelo: representação e “singularidade feminina”. *Estudos Feministas*, vol. 9, nº 1, jan./jun 200, p. 258

circunstâncias históricas, é realmente uma categoria útil de análise e compreensão históricas. ‘Gênero’ aqui não se refere simplesmente ao fato de o autor, a pessoa sobre a qual ou à qual se fala ou escreve, ou um intérprete ser um homem ou mulher; implica também o contexto social. Concretamente, uma análise baseada no ‘gênero’ deve tomar em consideração que todos nós vivemos em sociedades patriarcais, que o Novo Testamento foi escrito no contexto da patriarquia e que foi tradicionalizado e interpretado por instituições dominadas por pessoas do sexo masculino⁵⁵⁴

Ao citar o “gênero” como categoria de análise, esta teóloga, além de não fazer nenhuma referência sobre a autora na qual se baseia, demonstra concebê-lo como um conceito a substituir o “sexo”, a ele se opondo. Tal questão remete às colocações de Linda Nicholson, que aponta dois usos para o termo “gênero”: primeiro, a sua utilização em oposição ao sexo, com o objetivo de descrever o que seria socialmente construído, em contraponto ao que era biologicamente dado; segundo, passou a ser cada vez mais utilizado como referência a qualquer construção social que tivesse relação com a distinção masculino/feminino.⁵⁵⁵ Pelo que se percebe, a referência ao gênero feito pela teóloga acima citada está inserida no primeiro tipo de utilização deste conceito. Interessante notar que no restante do artigo nada mais parece ter relação com essa categoria, que não é retomada nem mesmo no final do seu artigo, quando faz uma conclusão do assunto por ela tratado. Ao que parece, o “gênero” foi colocado ali como um adorno sem utilidade, sem aplicação.

É relevante salientar também que esta não é uma característica apenas do artigo de Bernadette Brooten, mas sim da quase maioria dos artigos veiculados na revista que se referem ao gênero. Este aparece como um acessório sem peso nas discussões dos temas abordados. Mesmo quando tais temas eram discutidos em termos relacionais, enfocando a “produção” do “ser mulher”, do “feminino/masculino” através da análise especificamente dos discursos da antropologia católica, que perpassam a teologia tradicional (o que muito se aproxima de uma abordagem que privilegia a construção social do sexo), o que se nota é o predomínio do conceito de “sexo”, mesmo que este se mantivesse nas entrelinhas dos discursos das teólogas. Essa observação pode retratar algumas afirmações de Linda Nicholson, segundo a qual, na época do surgimento da

⁵⁵⁴ BROOTEN, Bernadette. Perspectivas feministas sobre a exegese do novo testamento. Trad. Gentil Avelino Titon. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 158, 1980/8, p. 71

⁵⁵⁵ NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Estudos Feministas*. CFH/CCE/UFSC, vol. 8, nº 2/2000, p. 9-10

segunda fase do feminismo, a noção dominante era a de que a distinção masculino/feminino era, em seus aspectos essenciais, causada pelos “fatos da biologia” e expressa por eles. Em um momento posterior, percebendo que o conceito “sexo” dava força à idéia de imutabilidade desta distinção (masculino/feminino), as feministas passaram a incorporar a noção da constituição social do caráter humano, com o objetivo justamente de minar o poder que o conceito “sexo” havia adquirido.⁵⁵⁶ Porém, esta discussão não perpassou o artigo acima referido.

Ainda sobre o artigo de Ursula Pfäfflin, esta teóloga indica que a tese de Nancy Chodorow era a de que os “sistemas sexo-gênero” organizam o sexo biológico e social, promovendo uma divisão de trabalho, especificamente por sexo, na qual as mulheres “maternizam”. Além disso, estes sistemas determinam como norma a união heterossexual, que concede aos homens direitos sobre o corpo de suas mulheres e sobre seus filhos. Enfim, organiza o sexo biológico.⁵⁵⁷ Na continuação de seu artigo, a teóloga traz para o debate outras teóricas que se situam na área da psicanálise, o que demonstra a sua aproximação com autoras que enfocam os processos de socialização, de internalização do “ser mulher” e do “ser feminino”.

É necessário chamar a atenção para o fato de Nancy Chodorow utilizar-se da expressão “sistema sexo/gênero”, expressão esta empregada em um texto da antropóloga Gayle Rubin, que é considerada por Linda Nicholson como um marco das discussões sobre gênero no período da “segunda fase” do feminismo. Linda Nicholson refere-se a “The traffic in women”, inserido na obra “Toward and anthropology of women”, publicada no ano de 1975.⁵⁵⁸ No artigo citado, Gayle Rubin promove uma leitura de Sigmund Freud e Lévi-Strauss, já que ambos, conforme a antropóloga, ofereciam ferramentas conceituais com as quais poderiam ser feitas descrições sobre a parte da vida social na qual ocorre a “opressão das mulheres”, das minorias sexuais e de certos aspectos da personalidade humana.⁵⁵⁹ Na falta de um “termo mais adequado”, ela conceitua essa parte da vida social como “sistema de sexo/gênero”, definindo-o como “o conjunto de acordos sobre os quais a sociedade transforma a sexualidade biológica em

⁵⁵⁶ Idem, p. 10

⁵⁵⁷ PFÄFFLIN, Ursula. A mãe no mundo do pai. Experiência e teoria feminista. Trad. Edgar Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 19

⁵⁵⁸ NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Estudos Feministas, CFH/CCE/UFSC, vol. 8, nº 2/2000, p. 11

⁵⁵⁹ Parte retirada de uma tradução livre do texto de Gayle Rubin. Ver: RUBIN, Gayle. The traffic in women. In: REITER, Rayana R. **Towards an anthropology of women**. New York: Monthly Review Press, 1975. [sem número de páginas]

produtos da atividade humana, e nos quais essas necessidades sexuais transformadas são satisfeitas”.⁵⁶⁰

Linda Nicholson chama a atenção para o fato de que as discussões que Gale Rubin promove sobre o gênero - discussões por ela consideradas como sendo uma das mais influentes do início da segunda fase do feminismo - apontam a forma como o biológico foi tomado como base sobre os quais se constituiriam os significados culturais, assim como também sinaliza para um aspecto relevante do século XX: a preocupação com os processos de socialização. Contudo, como indica, muitas daquelas que passaram a adotar a premissa de que o caráter era algo socialmente construído, rejeitando a idéia de que ele fosse produto da biologia, não necessariamente rejeitavam a noção segundo a qual a biologia era o lugar da formação do caráter. Ou seja, ainda viam no “eu fisiológico” um dado no qual as características são sobrepostas, fornecendo o “lugar” a partir do qual seriam direcionadas as influências sociais. Isso significava que o “sexo” ainda desempenhava um papel importante: “o de provedor do lugar onde o 'gênero' seria supostamente construído”⁵⁶¹, o que, de certa forma, tem sido observado nos artigos da Concilium.

Enfim, essa relação entre biologia e socialização – que pode ser observado no artigo de Ursula Pfäfflin, que, por sua vez, fornece um panorama da maneira como o tema “maternidade” foi tratado em boa parte dos artigos publicados no referido fascículo - aponta, de acordo com Linda Nicholson, para uma “noção 'porta-casacos' da identidade”, quando então o corpo é visto como um cabide no qual podem ser colocados diferentes artefatos culturais. Essa relação permitia que as feministas teorizassem sobre o relacionamento entre biologia e personalidade, aproveitando algumas vantagens do “determinismo biológico” ao mesmo tempo em que deixavam de lado certas desvantagens dele advindas. O relacionamento corpo/personalidade/comportamento é denominado “fundacionalismo biológico” por esta autora, que assevera que ele possibilitou às feministas afirmar a noção, normalmente associada ao “determinismo biológico”, de que havia constantes da natureza responsáveis por certas constantes sociais, sem que isso significasse aceitar o fato de que tais constantes sociais não poderiam ser transformadas. Ainda segundo Linda Nicholson, o relacionamento

⁵⁶⁰ RUBIN, Gayle. The traffic in women. In: REITER, Rayana R. **Towards an anthropology of women**. New York: Monthly Review Press, 1975, p. 159. Apud NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Estudos Feministas, CFH/CCE/UFSC, vol. 8, nº 2/2000, p. 11

⁵⁶¹ NICHOLSON, L. Op. Cit., p. 11

biologia/comportamento/personalidade também possibilitou às feministas a percepção tanto das diferenças entre as mulheres quanto do que elas possuem em comum.⁵⁶² Vale destacar também que as colocações dessa autora ilustram a forma como as feministas – e, conseqüentemente, as teólogas feministas – passaram a utilizar a premissa da socialização na compreensão da distinção entre masculino e feminino, abrindo espaço para discussões sobre as diferenças/diversidades entre as mulheres e outras formas de pensar as suas relações com os homens. Tais premissas, como será observado no próximo capítulo, é um traço marcante das discussões promovidas no campo teológico-feminista na revista Concilium na década de 1990.

Por fim, antes de terminar, gostaria de deter-me um pouco tanto no artigo que Ivone Gebara publicou neste fascículo quanto em outro, de autoria da teóloga holandesa Dorry de Beijer, que trouxe um tema inovador: as novas formas de tecnologias de procriação. Percebe-se, no artigo de Ivone Gebara, que faz uma relação entre maternidade e as madres superiores, ao contrário do que observei naquele publicado no ano de 1987, uma abordagem mais crítica com relação à Igreja. Segundo ela, o núcleo básico em torno do qual foi constituída a maternidade espiritual nas comunidades religiosas é “profundamente patriarcal”. Afirma também que a maternidade espiritual vivida pelas mulheres consagradas, embora expressasse diferentes aspectos da “existência feminina”, baseava-se em um modelo desejado por Deus-Pai, “ordenador de tudo o que existe”. A orientação básica para essa maternidade partia, como afirma, da autoridade e do poder vigentes na sociedade e na Igreja hierárquica. O crescimento do movimento feminista estaria contribuindo para esvaziar o modelo tradicional da madre superiora e de maternidade espiritual, sendo esta última exposta em termos de uma “vocação fundamental da mulher”, algo inerente à sua “natureza”. A maternidade nas comunidades religiosas era um valor, o que não acontecia com o corpo, uma “realidade temida e combatida, lugar das tentações demoníacas e da infidelidade a Deus”. Desta forma, à realidade “frágil e perigosa” do corpo contrapunha-se a maternidade, uma vocação natural da mulher.⁵⁶³

Continuando, Ivone Gebara (que acaba por sutilmente deixar nas entrelinhas de seu discurso as representações femininas destacadas no artigo anterior) afirma que a

⁵⁶²Idem., p. 11-12

⁵⁶³GEBARA, Ivone. A madre superiora e a maternidade espiritual: da intuição à institucionalização. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 46-47

maternidade espiritual tornou-se instituição e foi legitimada pela Igreja Católica, uma Igreja governada por homens. Dentre os iconoclastas desta concepção de maternidade estaria, segundo ela, “a crítica ao atual modelo de sociedade ocidental, a crítica do modelo hierárquico e patriarcal da Igreja com seu suporte teológico, e o crescimento mundial do movimento feminista”. As velhas estruturas passaram a ser questionadas, o que na América Latina havia sido iniciado com os pobres, cujos apelos ecoavam em prol de um mundo novo, de um homem novo e de uma nova mulher, e fizeram com que os padres saíssem de suas sacristias e as madres, de seus conventos. Isso fez com que a maternidade espiritual fosse (re)situada, bem como outras tantas realidades de seu cotidiano. A teologia passou a ser questionada, bem como as suas “formas sutis e poderosas” de imposições. O papel do feminismo nesse contexto foi o de ajudar gradativamente o “declínio do patriarcado” nas comunidades religiosas, constituindo idéias novas sobre a relação homem/mulher/natureza/poder/divindade/salvação. O que passou a ocorrer na América Latina a partir disso foi, conforme esta teóloga, a criação de um “novo lugar” para a maternidade espiritual, que teve suas fronteiras alargadas, passando a ser vivida por líderes populares, por profissionais, intelectuais, militantes políticas e religiosas.⁵⁶⁴

Sobre o artigo de Dorry de Beijer, penso que ele mereça destaque por tratar de um tema novo a ser levado para o interior do campo “teologia feminista” na revista, ou seja, as tecnologias de reprodução e, conseqüentemente, pontos como fertilização artificial, mãe de aluguel, manipulação genética, “aborto seletivo”, entre outros. Pelo que indica a teóloga, as “reflexões teológicas e éticas femininas” concernentes ao assunto ainda eram poucas e se faziam necessárias. Havia, por exemplo, propostas teológico-feministas em abarcar criticamente os pronunciamentos da Igreja e as visões médico-éticas e teológicas sobre o tema, como havia proposto a teóloga Ina Prateorius, por ela citada. Algumas propunham pensar a questão em termos morais, como a teóloga norte-americana Margaret Farley. Contudo, o objetivo de Dorry de Beijer era pensar a questão não pelo viés da pergunta sobre se as mulheres deveriam tornar-se mães ou se deveriam optar pela maternidade recorrendo a métodos artificiais de fertilização. A sua proposta recai justamente sobre a “dominação médica e tecnológica sobre a procriação”. Segundo ela, embasada na leitura de alguns especialistas de outras áreas, a própria

⁵⁶⁴ Idem, p. 53-54

tecnologia deveria ser questionada, já que ela é, como afirma, uma “instituição social complexa”, nas mãos de uma pequena elite científica e industrial, impondo continuamente novos valores e normas à sociedade e aos consumidores individualmente. Em suma, sua proposta era a avaliação ética da cultura da tecnologia da procriação, observando-a como algo constituído no interior de “uma cultura patriarcal”, hierárquica e heterossexual, sugerindo também a avaliação das conseqüências desta tecnologia para as mulheres.⁵⁶⁵

Embora a proposta lançada pela referida teóloga seja bastante relevante, sente-se falta, no seu artigo, de problematizações sobre o corpo (nesse caso mais específico, o corpo das mulheres), sobre as relações de poder que atravessam a sua constituição, sobre os mecanismos de controle e normalização que sobre ele se exercem. O corpo que se submete às tecnologias reprodutivas não é questionado, o que faz com que ele seja tratado como um corpo sem história. A exemplo de outros artigos, nota-se que falar do corpo é referir-se a algo que parece transcender; um corpo que, por ter uma determinada genitália, possui um “sexo”. E, no campo ora focalizado, o “sexo” geralmente colocado em evidência é aquele que parece proclamar a “unidade mulher”.

É com tal questão que fecho minhas análises sobre o campo “teologia feminista” na década de 1980, sinalizando para o fato de que as “unidades” que as identidades proclamam são construídas no interior de jogos de poder e de exclusão, sendo elas o resultado não de uma “totalidade natural, inevitável ou primordial”, mas sim de um processo naturalizado, sobredeterminado de “fechamento”.⁵⁶⁶ Esse fechamento, a instituição de unidade(s), por outro lado, podem ser relacionados à necessidade de formatação do campo, à sua constituição e manutenção. Mesmo que em seu interior haja sujeitos plurais, parece ser necessária algumas vezes a elaboração de representações de sujeitos portadores de um mesmo código em relação a outros códigos, bem como outras

⁵⁶⁵BEIJER, Dorry de. Maternidade e novas formas de tecnologia da procriação. Matriz passiva e consumidora racional. Trad. Pe Adriano Backx. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 77-86. Um trabalho elaborado mais recentemente, no ano de 2003, de autoria da socióloga Marlene Tamanini, trata sobre as tecnologias de reprodução, levando em conta pontos colocados pela discussão sobre gênero. O interesse desta autora é compreender a relação entre o campo das ciências sociais e as ciências biológicas, principalmente no que diz respeito aos conceitos de natureza e cultura - bases sobre as quais, ela afirma, é construído o entendimento dicotômico do sexo e do gênero, o que traça a aproximação do feminino à natureza e do masculino à cultura. Ver: TAMANINI, Marlene. **Novas tecnologias reprodutivas e conceptivas à luz da bioética e das teorias de gênero**: casais e médic@as do Sul do Brasil. 363 p. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, Florianópolis, 2003.

⁵⁶⁶HALL, S. Op. Cit., 2000, p. 106.

referências, valores e interesses. Tais identidades são constituídas no contexto de disputas socioculturais e visam moldar “mundos legítimos”⁵⁶⁷, com suas próprias regras – e, porque não dizer - seu capital de verdade.

No capítulo a seguir, passo à análise deste campo que emergiu nas páginas da Concilium, enfocando a década de 1990, observando as continuidades e as rupturas dos elementos constituidores deste campo, em especial com relação aos anos 1980. Também a forma como este “microcosmo” foi se deslocando conforme os desafios que lhe eram impostos, os capitais simbólicos dos quais os indivíduos nele inseridos buscaram se apropriar, os jogos de desejos, as vontades de apropriação e a sua busca em estabelecer suas verdades - estas e outras inquietações continuam a guiar-me nas análises que se seguem.

⁵⁶⁷MORAES, Nilson Alves de. Conversando com e sobre Bourdieu: museu e poder simbólico. Revista Jovem Museologia. Rio de Janeiro, vol. 1, nº 1, 1980. Disponível em: <http://www.unirio.br/jovemmuseologia/documentos/1/sumario_n%C2%BA1.htm>. Acesso em: 25 jan. 2007

CAPÍTULO IV

4 As vozes da diferença: enfoques do campo “teologia feminista” nos anos 1990

*“identidade e diferença não tratam somente de agrupamentos categóricos,
mas de processos de identificação e diferenciação.
Nós nos engajamos em tais processos, de maneiras distintas,
com o desejo de pertencimento, de ser parte de alguma comunidade, ainda que provisória.
Pertencer invoca o desejo e é neste desejo que reside muito da paixão pela diferença”**

Ao analisar, nos anos de 1990, os discursos teológico-feministas elaborados no interior do campo “teologia feminista” na revista Concilium, percebem-se alguns deslocamentos, rupturas com relação à década anterior, que foi, como visto, marcada por alguns pontos, tais como a delimitação dos objetivos e métodos de um saber que acabava por constituir para si um campo; conseqüentemente, ao definir seus contornos, este campo acabou por dar visibilidade ao sujeito “teóloga feminista”, suas preocupações, suas reivindicações, suas tarefas frente à teologia tradicional etc; perpassando as duas questões anteriores, houve um diálogo, fosse ele de aproximação ou de contestação, com os “Outros” a partir dos quais passou a ser construída uma identidade para a teologia/teóloga feminista, ou seja, o movimento feminista e a Igreja/teologia oficial. Tudo isso implicou a elaboração de representações sobre o “feminino”, o “masculino”, representações estas que, mesmo que de forma não muitas vezes tão explícita assim, acabou por basear-se no conceito de “sexo” – um dado a partir do qual seriam ordenadas as identidades de homens (masculinos) e mulheres (femininos), sempre colocados em oposição um ao outro. Esta colcha de retalhos, configurada pelos artigos dos fascículos publicados na década citada, foi costurada pelos fios das vontades de verdade e de poder, pelas lutas em prol da manutenção desse campo recém-formado no interior da revista e por relações e jogos de poder típicos da

*MOORE, Henrietta. A passion for difference: essays in anthropology and gender. Bloomington: Indiana University Press, 1994, p. 12. Apud COSTA, Claudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria de Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 13, nº 3, set/dez 2005

sua construção, bem como da construção da identidade dos indivíduos nele incluídos.

As características acima citadas foram as mais marcantes da década em que a teologia feminista conseguiu sair dos bastidores da revista, adentrando ao palco e mostrando sua face, moldada de acordo com os temas que se colocavam para o debate. E certamente estas questões se tornaram visíveis principalmente devido às perguntas feitas às fontes/vestígios analisados e que foram chamados a falar sobre o tema, dando sobre ele um panorama perspectivo e lacunar, sem pretensões de revelar uma “verdade” e um “sujeito fundante”, mas sim as formas como verdades e sujeitos são fabricados no interior das práticas discursivas. Afinal, como afirma Michel Foucault, o saber não é feito para compreender, mas para ser cortado.⁵⁶⁸ E este continua sendo o intuito do presente capítulo.

Na década de 1990, observa-se que a preocupação com a delimitação das fronteiras do campo teologia feminista, dos contornos característicos do saber ali elaborado e propagado, e da identidade do “ser teóloga feminista” já não era prioridade, pelo menos não da forma como havia sido anteriormente. Certo é que em algumas falas podem ser lidas tais questões, principalmente quando são expostos os desafios colocados para este campo de saber, em um contexto de novas discussões que emergiam dos estudos feministas. Porém, essas falas não estão sendo por mim consideradas o principal motor dos discursos que tiveram dizibilidade no campo “teologia feminista” na revista *Concilium*, já que há outros temas que parecem se mostrar mais candentes. Pelo que se nota, as discussões teóricas deram a tônica desta década. Ou seja, embora permanecessem muitas das reivindicações características dos anos de 1980, o que se sobressai é um maior aprofundamento de questões teóricas cunhadas das mais diversas disciplinas, dentre as quais a psicologia, antropologia, filosofia etc.

Acredito que esse deslocamento no campo conquistado pelas teólogas na revista colocada no centro desta tese pode ser pensado de várias formas. Primeiro, devido a uma inserção maior das teólogas no universo acadêmico, o que remete aos já citados artigos que deram conta da sua luta pela entrada nas faculdades de teologia, chegando, em alguns locais, a superar o número de homens nos cursos, muitas já se preparando ou mesmo cursando o mestrado e o doutorado. Em segundo lugar, a ampliação das discussões de cunho teórico pode estar relacionada a um fato relatado por Joana Maria

⁵⁶⁸ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 28

Pedro. Segundo ela, no Brasil, desde o princípio da década de 1980, as universidades e as Organizações Não-Governamentais (ONGs) passaram a ser o reduto de algumas feministas que militaram nos anos de 1960 e 1970. Essas mulheres, ao adentrarem o espaço acadêmico, passaram a fundar e/ou atuar em núcleos de estudos da mulher ou núcleos feministas e/ou de gênero.⁵⁶⁹ Embora Joana Maria Pedro esteja se referindo especificamente ao Brasil, pode-se inferir que algo parecido deva ter ocorrido na Europa e nos Estados Unidos, locais de onde provinham a maioria dos artigos da *Concilium*. Desta forma, não apenas os estudos teológicos realizados pelas mulheres, mas também a criação de espaços de discussão em outras disciplinas possibilitaram um maior número de pesquisas sobre as mulheres, pesquisas que foram estrategicamente agregadas pelas teólogas em prol do crescimento e da manutenção do campo que haviam constituído.

Em face dessas afirmações, penso que as perguntas feitas aos fascículos dos anos de 1980 permanecem sendo realizadas, porém com uma nova articulação, um certo “desvio de olhar”. Creio que também seja pertinente questionar, a partir ainda da análise de cada fascículo em particular, como realizado no capítulo anterior, quais foram, na década ora tratada, os deslocamentos do campo teológico-feminista? Que novas questões foram ali introduzidas? A partir de que perspectivas foram analisadas? Em que “verdades” estavam pautadas e que “verdades” buscaram construir? Enfim, como foi dado a ler este campo e as táticas para conservá-lo ou transformá-lo?

Nos anos de 1990, a exemplo da década anterior, foram publicados três fascículos “Teologia Feminista”, o que perdurou até o ano de 1996, quando então os fascículos passaram a ser apresentados por temas e não mais por disciplina, o que já foi mencionado anteriormente. Portanto, penso ser importante algumas referências e considerações sobre os fascículos publicados após este ano, fascículos que, embora sejam números temáticos, mantiveram em pauta alguns temas da teologia feminista, mesmo que este campo já tivesse extinto na revista.

4.1 “Mulher-Mulher?”: o debate sobre a “natureza da mulher”

⁵⁶⁹PEDRO, Joana Maria. Feminismo e gênero da universidade: trajetórias e tensões da militância. *História*. Unisinos, vol. 9, nº 3, set./dez. 2005, p. 170-176. Ver também: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Artur. Introdução. In: _____. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 15-57; COSTA, Ana Alice A.; SARDENBERG, Cecília Maria B. Teoria e práxis feministas na academia: os núcleos de estudos sobre a mulher nas universidades brasileiras. *Estudos feministas*, vol. 2, Número Especial, 1994, p. 387-400.

O primeiro fascículo “Teologia Feminista” da década de 1990 foi editado no ano de 1991 e trouxe como tema “Mulher-Mulher?”. Como pude observar, a questão da existência de uma “natureza específica da mulher” e a utilização do conceito de “diferença” foi o fio a amarrar os artigos ali publicados. Já no Editorial, o debate sobre a questão da “diferença essencial” das mulheres e de sua “natureza” foram citados como pontos centrais de discussão. De acordo com as autoras, Elisabeth S. Fiorenza e Anne Carr, a afirmação da existência de uma “natureza especial” das mulheres foi exposta por diversos pensadores, cujos trabalhos acabaram por ser, direta ou indiretamente, utilizados pela teologia e pela prática católicas. Como informam, se por um lado a concepção da natureza especial da mulher foi utilizada para confirmar pontos de vista tradicionais e estereotipados sobre o seu lugar e o seu papel na sociedade e na Igreja, reduzindo o seu campo de atuação, por outro lado, esta concepção havia ajudado a chamar a atenção para o fato de que a diferença das mulheres e suas contribuições “específicas” deveriam ser descobertas e reconhecidas. Pelo que se nota no final do Editorial, o tema abordado neste fascículo era, de certa forma, fruto da repercussão da Carta Apostólica *Mulieris Dignitatem*, que foi pauta de discussão do último número sobre teologia feminista no ano de 1980, carta que foi criticada especialmente pelas noções de “feminilidade”, “masculinidade”, “natureza” e “vocação da mulher” nele tratadas. Como afirmam as teólogas, tal documento abriu espaço para a discussão da “diferença”, uma discussão que perpassa não apenas a edição à qual agora me reporto, mas também os outros fascículos de 1990, dando visibilidade ao que as teólogas denominam de “diversidade da nova teoria e teologia feministas”⁵⁷⁰.

4.1.2 A “essência” e a “natureza feminina”: apropriações e (re)leituras

Um demonstrativo dos debates deste fascículo pode ser encontrado no artigo da teóloga Ina Praetorius, intitulado “Em busca da 'conditio feminina'. Defesa de uma dimensão feminina ecumênica”. Segundo a teóloga, normalmente as mulheres tinham

⁵⁷⁰ CARR, Anne; FIORENZA, Elisabeth S. Editorial. Trad. Edgar Orth. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 238 1991/6, p. 8-12

que forçosamente recorrer aos pares assimétricos que se entremeiam na linguagem, dentre eles “masculino” e “feminino”, que, como afirma, acabam por dividir o mundo “numa parte interessante masculina e numa parte trivialmente feminina”. A solução que propõe para que se obtivesse sucesso nas discussões políticas seria responder à seguinte pergunta: “se e em que medida elas são ‘iguais’ aos homens ou ‘diferentes’ deles”. Assevera que quando as mulheres, considerando-se a sua “socialização” e fundamentando-se na sua “natureza”, afirmam que são mais sensíveis e capazes de uma empatia maior do que os homens, elas acabam por ordenar-se forçosamente, e provavelmente contra sua vontade, “no rol e no domínio da inferioridade”.⁵⁷¹

Esta teóloga sugere a necessidade das mulheres atravessarem, utilizarem e manusearem “a lógica do 'tal qual' (o homem) ou 'diferente' (do homem)”; elas necessitavam utilizar uma linguagem ou um discurso no interior do qual não fosse possível a expressão de “autênticas e específicas” características femininas.

Quando as mulheres se conscientizam de que estão presas numa lógica a elas estranha, então a questão em torno da “igualdade” ou “diferença” muda qualitativamente. Já não se buscam mais afirmações de *essência* sobre as mulheres na linguagem dominante, já que esta busca pode conduzir a lugar nenhum, enquanto não se fugir dos pressupostos dos modos de pensar androcêntricos. Busca-se, muito mais, um *método* para poder fugir da lógica da igualdade, sem com isso abdicar das nossas exigências de libertação.⁵⁷² (grifos da autora)

Ina Praetorius propõe a busca de “lugares e espaços” nos quais/a partir dos quais a “lógica dominante” (ou a identificação das mulheres com essa lógica) fosse colocada fora de ação. Propõe às mulheres que se questionassem sobre como chegaram à situação de se expressarem em termos de igualdade ou de diferença com relação ao parâmetro estabelecido e configurado no homem. Para isso, remonta ao Iluminismo e sua noção de igualdade das mulheres com relação aos homens, igualdade, como afirma, sempre restrita pelo que era “admissível do ponto de vista patriarcal”. Como diz, por essas e outras razões, as feministas estavam colocando em questão se o conceito de igualdade elaborado pelo Iluminismo havia efetivamente significado um ganho para as mulheres. Além disso, havia a preocupação de teóricas das mais diversas origens e tendências

⁵⁷¹ PRAETORIUS, Ina. Em busca da “conditio feminina”. Defesa de uma dimensão feminina ecumênica. Trad. Bertilo Brod. *Concilium*, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 238 1991/6, p. 14

⁵⁷² Idem, p. 14-15

(cita, dentre outras, Sara Hoagland, Janice Raymond e Adrienne Rich) com relação a essa questão, e que buscavam entender como seria possível estabelecer e valorizar uma “cultura feminina” autônoma e fora da ordem patriarcal, ou então como seria possível “trazer à luz e valorizar a desprestigiada e desacreditada cultura feminina *ainda* disponível” (grifo da autora). O trabalho de tais teóricas fundamentava-se na concepção de que “a subversão mais eficaz da ordem patriarcal pode partir de contextos de tradição e cultura femininos independentes, em vez de partir de uma ‘política de exigências’, orientada por um princípio de igualdade”.⁵⁷³

De acordo esta teóloga, tais tópicos vinham sendo discutidos calorosamente no contexto europeu e norte-americano e, segundo ela, possuíam alguns elementos estruturais comuns. Primeiro, partiam de uma análise que percebe as mulheres fixadas em relações masculinas, ou, em sentido amplo, na heterossexualidade. Para ilustrar, faz menção a termos como “hetero-realidade” (de Janice Raymond), “heterossexualismo” (de Sara Hoagland) e de “heterossexualidade imposta” (de Adrienne Rich), o que, em suma, significava o aprisionamento das mulheres em uma ordem social e simbólica, fixadas no “oposto homem”, isolando-se uma das outras, o que suporia que a “igualdade” não poderia significar outra coisa a não ser “igualdade com o homem”, sendo este a “medida de todas as coisas”. Segundo, as discussões realizadas postulavam que as mulheres deveriam se dedicar às mulheres, desviando os olhos dos homens, defendendo-se, nomeando-se e valorizando-se reciprocamente, o que resultaria no desmoronamento da “ordem patriarcal”. Terceiro, algumas teóricas feministas partiam do princípio da existência de relações marcantes entre mulheres e, para exemplificar, cita Adrienne Rich, para a qual existe um “*continuum* lésbico”, estando as mulheres efetivamente ligadas umas as outras. Tratava-se, pois,

não tanto de criar do nada relações femininas entre mulheres, e sim, principalmente, de mencioná-las pelo nome, de reconhecer o seu valor, de descrever a sua história e de detectar a sua função potencialmente revolucionária. O que existe silenciosa e anonimamente deve ser reconhecido e concebido como uma forma de vida valiosa.⁵⁷⁴

O quarto elemento em comum nesses debates era a maneira como a “forma de

⁵⁷³ Id., p. 15-17

⁵⁷⁴ Id., p. 18

vida lésbica” vinha sendo exposta por algumas autoras como algo que teria uma função fundamental de “modelo e ponto de orientação”, assumindo o lugar que o matrimônio monogâmico ocupava na ordem patriarcal, matrimônio este que fixava as mulheres aos homens e que ficaria abolido em prol de uma “orientação para a *relação feminina obrigatória*” (grifos da autora). Por fim, as teóricas às quais se refere vinculavam a dimensão pessoal das relações entre mulheres com a dimensão política, com a dimensão intelectual e com a dimensão corpórea cotidiana.⁵⁷⁵

Ina Praetorius insiste que os elementos por ela acima citados - e que se referem às discussões do período no contexto europeu e norte-americano - seriam, segundo sua concepção, “uma espécie de fio condutor para um modelo de pensar e agir feminísticos no futuro, que poderia conduzir para fora da alternativa infrutífera e ineficaz do ‘igual a/ diferente de’”. Entretanto, ir em busca desta “*conditio* feminina” era uma tarefa a ser realizada junto a outras mulheres, de outros contextos, fugindo do padrão único que era traçado por mulheres brancas, de camadas médias e de países altamente industrializados. Em resumo, o diálogo feminista deveria superar seus próprios limites. Ainda conforme indica, deveria ser concedida e admitida a prioridade do discurso “entre mulheres”, que precederia, por sua vez, o diálogo “com os homens”.⁵⁷⁶

Ao final do seu artigo, constrói um quadro que ela considera ser o “ideal” no tocante às relações entre as mulheres: mulheres de diferentes religiões universais, de diferentes sistemas políticos e tradições culturais congregadas numa rede ecumênica feminina, escapando, desta forma, de “uma superestrutura patriarcal” e estabelecendo “uma conversação com *outras* mulheres a respeito daquilo que nos diferencia umas das outras e daquilo que nos une mutuamente”(grifo da autora). Uma conversação que utilizasse uma linguagem comum; uma solidariedade mesmo na controvérsia; uma discussão que se voltasse para o destino do “seu ser-no-mundo”, tendo como afirmação, por exemplo, a necessidade de reconhecerem o que têm em comum, mesmo que as decisões tomadas fossem diferentes.⁵⁷⁷ Por fim, conjectura:

As mulheres começam a criar gosto nesta discussão. Elas contagiam, cada vez mais, outras mulheres. Um dia, elas se unem em torno de sentenças e de palavras de orientação que permitem a cada uma expressar-se nelas e ainda assim diferentes das outras, que também se

⁵⁷⁵ Id., p. 18-19

⁵⁷⁶ Id., p. 19-21

⁵⁷⁷ Id., p.21

expressam nestas palavras. [...] Elas encontram um espaço a partir do qual lhes será possível, quando for preciso, *representar* a igualdade. Um espaço onde é possível emitir um riso liberto (em vez de sardônico) sobre aquilo que, um dia, os homens ousaram nos oferecer como supremo ideal: a igualdade.⁵⁷⁸

Antes de prosseguir, há alguns comentários a serem feitos sobre o artigo de Ina Praetorius, a começar pela citação acima, na qual se percebe que ela, a partir da discussão da “natureza específica das mulheres”, parece se apropriar da metáfora da irmandade (*sisterhood*), evocando-a - metáfora esta que foi, como indica Elizabeth Fox-Genovese, retomada pela maioria das feministas nos anos 1960 e 1970. A defesa da irmandade baseou-se na percepção de que a competitividade e a hierarquia da política dos homens deveria ser substituída pelo “igualitarismo não-competitivo” que caracterizaria a política das mulheres. Ao pensamento racionalista e positivista deveria ser contraposto uma “epistemologia baseada na consideração e no apreço”, oferecendo à sociedade um modelo de transformação perpassado pelas concepções distintas que as mulheres possuíam acerca da política, da justiça e da moralidade. A afirmação da solidariedade e da semelhança entre todas as mulheres, cerne da metáfora da irmandade, passou a ser uma poderosa arma do movimento de mulheres de classe média daquele período, ajudando-as a “romper a muralha do silêncio”, a criar uma linguagem comum, uma maior autoconsciência, a constituir-se como “seres políticos femininos” e propondo em especial a “abolição do patriarcado”.⁵⁷⁹ Contudo, a “irmandade”, a despeito das possibilidades que oferecia, acabou por causar, conforme afirma, alguns danos à política feminista, na medida em que muitas mulheres passaram a conjecturar que elas se uniam mais pelos laços do gênero do que se distanciavam pelas linhas de raça e/ou classe, o que, por sua vez, levou mulheres brancas de classe média a achar que poderiam falar em nome de “todas” as demais mulheres. Com isso, as experiências, as necessidades e as demandas das mulheres negras ou de classe baixa, que viam justamente na classe e/ou na raça a principal fonte de sua opressão, acabou sendo apagada por uma concepção universal sobre o sujeito “mulheres”. Também os princípios de caráter universais, pressupostos na concepção de irmandade, resultaram na não-percepção – e não-

⁵⁷⁸ Id., p. 22

⁵⁷⁹ FOX-GENOVESE, Elizabeth. Para além da irmandade. *Estudos Feministas*, CIEC/ECO/UFRJ, vol. 0, nº 0/1992, p. 32-36.

problematização – das diferenças entre as próprias mulheres.⁵⁸⁰

O artigo ora analisado, mesmo que carregando nas cores da irmandade, e mesmo que exaltando a necessidade da busca por uma “*conditio* feminina”, demonstra que o campo teologia feminista na Concilium já havia incorporado as críticas direcionadas à universalidade do conceito “mulheres”, críticas que foram deflagradas pelo questionamento da universalidade que permeia do mito da irmandade. Por isso, a representação do que a autora considera ser “ideal” nas relações, nos diálogos e no reconhecimento entre as mulheres abarcava a percepção da sua multiplicidade, das suas diferenças, fossem elas de caráter religioso, político ou cultural. A teóloga propõe uma conversação na qual estivesse presente a consciência de uma igualdade que as unia e de uma diferença que poderia ser abarcada nessa igualdade. Outro ponto a ser destacado de seu artigo é a proposta que faz no sentido de que as mulheres expressassem a si mesmas fora da lógica masculina e da linguagem heteronormativa, ainda que utilizando os mesmos termos empregados por esta lógica e esta linguagem. Enfim, os desejos que permeiam seu texto caminham no sentido de propor uma apropriação e uma mudança de uma determinada lógica que traçava a identidade das mulheres tendo como parâmetro os homens.

Mais um destaque: as discussões desta teóloga devem ser entendidas também a partir da observação do referencial teórico que lhe serve de suporte, ou seja, as teóricas feministas Adrienne Rich, Janice Raymond, Sara Lucia Hoagland, Adriana Cavarero etc. Algumas destas autoras são retomadas, juntamente a outras ora não citadas, em alguns artigos dos demais fascículos desta década e, mesmo que não tenha o desejo de esgotar as análises por elas realizadas (e este não é o mote desta tese), penso ser importante sublinhar a sua importância para as discussões sobre as relações entre mulheres, sobre suas diferenças, entre outros temas que foram levados para o interior deste campo teológico-feminista. Adrienne Rich, que, como já visto, obteve destaque no último fascículo “Teologia Feminista” da década de 1980 (em especial por sua obra “*Of Woman born*”, de 1976), é citada através de um texto em alemão, que é uma tradução de sua obra “*Compulsory heterosexuality and lesbian existence*”, originalmente publicado em 1980. Esta autora postulou, a exemplo de outras teóricas, ser a heterossexualidade compulsória a “raiz da opressão”; utilizou o “*continuum* lésbico” como uma metáfora

⁵⁸⁰Idem. p. 38, 44

para estabelecer uma “nova irmandade”.⁵⁸¹ Para ela, meninas e mulheres ligam-se de forma intensa, o que lhes possibilita a força necessária para combater “o sexismo inerente de uma sociedade heteronormativa”. Argumenta também que o erotismo pode se fundir à amizade e à camaradagem para dar forma à ligação entre mulheres, desejem elas ou não um contato físico genital. O “*continuum* lésbico”, desta forma, não implicava apenas desejo sexual, mas formas intensas de relações entre mulheres, relações que iam de encontro à “tirania masculina” e que as possibilitavam dar e receber suporte prático e político para a resistência ao casamento, representante da heteronormatividade que ela denuncia.⁵⁸²

A heterossexualidade como uma “instituição política”, como Adrienne Rich a denomina, é também um ponto de vista partilhado por Janice Raymond (“A passion for friends: toward a philosophy of female affection”, de 1986), que fala sobre a “hetero-realidade”, ou seja, “a visão do mundo de que a mulher existe sempre em relação ao homem”, a idéia de que “as mulheres são para os homens”.⁵⁸³ Por sua vez, os conceitos de heteronormatividade e hetero-realidade das teóricas referidas conjugam-se no “heterossexualismo” de Sarah Lucia Hoagland (“Lesbian ethics: toward new value”, de 1988), que o descreve como sendo o domínio exercido pelos homens sobre as mulheres

⁵⁸¹HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, (22), 2004, p. 224. Na revista *Feminist Studies* há, especialmente a partir dos anos 1990, diversos artigos sobre subjetividade e identidade lésbica, literatura lésbica, a invisibilidade de lésbicas e gays etc. A título de exemplo, Ver: ENGELBRECHT, Penelope J. Lifting belly is a language: the postmodern lesbian subject. *Feminist Studies*, vol. 16, nº 1, spring 1990, p. 85-114; VICINUS, Martha. “They wonder to which sex I belong”: the historical roots or the modern lesbian identity. *Feminist Studies*, vol. 18, nº 3, fall 1992, p. 467-497; HERMANN, Anne. Imitations of marriage: crossdressed couples in contemporary lesbian fiction. *Feminist Studies*, vol. 18, nº 3, fall 1992, p. 609-624; CALHOUN, Cheshire. The gender closet: lesbian disappearance under the sin “women”. *Feminist Studies*, vol. 21, nº 1, spring 1995, p. 251-258; FREEDMAN, Estelle B. The prison lesbian: race, class, and the construction of the aggressive female homosexual (1915-1965). *Feminist Studies*, vol. 22, nº 3, summer 1996, p. 397-423, entre outros.

⁵⁸²Ver: FARGAN, Monica. **Choirs and split voices: female identity construction in Lorrie Moore's “Who will run the Frog Hospital?”** College Literature, 2006. Disponível em: <http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3709/is_200604/ai_n17184343/pg_1>. Acesso em: 10 jun. 2007. Monica Fargan faz uma interessante referência ao romance de Lorrie Moore, citado no título do seu texto, e que aborda a relação entre duas amigas, Berrie e Silsby. Esta autora traz para a análise da relação dessas duas adolescentes algumas questões expostas não apenas por Adrienne Rich como também por Carol Gilligan (também referida em alguns momentos nos fascículos da *Conciliação* na década ora analisada). Segundo Monica Fargan, ambas falam sobre a intimidade, a proximidade entre as mulheres: Adrienne Rich, através de um ponto de vista político, fala no “*continuum* lésbico” (uma gama de experiências “ginecocêntricas”), e Carol Gilligan, de um ponto de vista psicológico, fala em “desenvolvimento relacional feminino”, argumentando que não apenas as meninas tendem a ligar-se na irmandade, mas que tal ligação é inerente ao seu desenvolvimento como mulheres.

⁵⁸³BRIONES, Beatriz Suárez. Desleal à civilização: a teoria (literária) feminista lésbica. In: Xosé M. Buxán (Ed). **ConCiencia de un singular deseo**. Barcelona: Laertes, 1997. Disponível em: <http://branconolilas.no.sapo.pt/suarez_briones.htm>. Acesso em: 10 jul. 2007

em qualquer uma de suas formas, desde o ataque frontal ao cuidado paternalista. Além disso, representa a desvalorização pelas mulheres dos vínculos afetivos e emocionais estabelecidos entre elas. De acordo com Sara Hoagland, o “Heterossexualismo é uma forma de vida [...] que normaliza o domínio de uma pessoa e a subordinação de outra numa relação”, com isso minando “a capacidade de ação e auto-affirmação das mulheres [...]”.⁵⁸⁴

Outra autora com a qual a teóloga Ina Praetorius também dialoga é a filósofa feminista italiana Adriana Cavarero⁵⁸⁵, considerada um marco no pensamento da diferença sexual. Esta filósofa é citada em um artigo de autoria de Elisabeth Fiorenza, que a insere em um contexto de elaborações teóricas feministas que buscaram deslocar e revalorizar a natureza e a essência feminina. Para Adriana Cavarero, a diferença “original e essencial” das mulheres não seria “algo negociável”.⁵⁸⁶ Elisabeth Fiorenza também se refere a uma citação que a teórica norte-americana Teresa de Laurentis fez tendo como base Adriana Cavarero: se não se partisse da suposição de uma “essencial e originária” diferença sexual, a articulação de todas as outras diferenças entre e dentro das mulheres continuaria sendo moldada “no macho dominante” e em “ideologias hetero-sexistas do pluralismo liberal”.⁵⁸⁷

Através das teóricas que fornecem suporte para as questões apresentadas pela teóloga Ina Praetoris, percebe-se o empreendimento dos sujeitos que se movimentavam nesse campo no sentido de dialogar com o que muitas (os) autoras (es) caracterizam como sendo uma “abordagem essencialista”, um “feminismo da diferença/diferencialista”, ou “feminismo radical”, ou mesmo “feminismo cultural”. A

⁵⁸⁴Ver: BRIONES, Beatriz Suárez. Desleal à civilização: a teoria (literária) feminista lésbica. In: Xosé M. Buxán (Ed). **ConCiencia de un singular deseo**. Barcelona: Laertes, 1997. Disponível em: <http://branconolilas.no.sapo.pt/suarez_briones.htm>. Acesso em: 10 jul. 2007

⁵⁸⁵A filósofa feminista Adriana Cavarero é citada por Ina Praetorius através de um texto em alemão. Pesquisando a biografia desta filósofa, pude inferir que o texto apontado tem relação com outro artigo por ela escrito e que se intitula “L’elaborazione filosofica della differenza sessuale.”. Ver: CAVARERO, Adriana. L’elaborazione filosofica della differenza sessuale. In: MARCUZZO, Maria Cristina; ROSSIDORIS, Anna (ed.). *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*. Turin: Rosenberg, 1987, p. 173-87. Apud FIORENZA, Elisabeth S. Deus (G*d) trabalha em meio a nós. De uma política de identidade a uma política de luta. REVER, Revista de Estudos da Religião, nº 1, 2002, p. 56-77. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_fioren.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2006

⁵⁸⁶Idem, p. 64

⁵⁸⁷LAURENTIS, Teresa de. The essence of the triangle or taking the risk of essentialist seriously: feminist theory on Italy, the US, and Britain. *Difference* 1/2 (1989): 32. Apud FIORENZA, Elisabeth S. Deus (G*d) trabalha em meio a nós. De uma política de identidade a uma política de luta. REVER. Revista de Estudos da Religião, nº 1, 2002, p. 65. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_fioren.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2006

propósito, tais classificações são comumente utilizadas quando se trata das abordagens sobre as igualdades/diferenças sexuais, ou questões a ela relacionadas. Penso que tais classificações devam ser objeto de alguma crítica, já que acabam muitas vezes eclipsando os tantos hibridismos, próprios de um movimento tão plural como o movimento feminista. Essas caracterizações funcionam como redutos, lugares onde os sujeitos são colocados sem que necessariamente tenham se inserido nesta ou naquela categoria. E é interessante perceber que uma mesma teórica pode ser caracterizada de diferentes formas de acordo com diferentes autoras (es), ocupando ora um, ora outro lugar em meio a tantos feminismos, ou a tantas classificações que foram constituídas sobre os feminismos. Entendo que esses “lugares” são constituídos de acordo com uma escolha, ou um determinado “olhar” daquele que classifica, o que ocorre muitas vezes à revelia de quem é denominado. Esses discursos ou esses jogos de identificações que especificam as feministas citadas (diferencialistas, culturalistas, essencialistas, entre tantas outras) acabam por eclipsar as diversidades, os possíveis câmbios, as clivagens, as imbricações e as mudanças presentes nas práticas discursivas desses sujeitos e em seus percursos teóricos. Portanto, embora tenha me reportado às nomeações acima, gostaria de deixar claro que essas nomeações estão sendo colocadas em função dos referenciais por mim utilizados, o que não significa concordar com elas, já que, como disse, tais diferenciações fazem parte de um conhecimento que é construído, de um “conhecimento situado” (tomando emprestado o termo utilizado por Donna Haraway⁵⁸⁸), sendo, portanto, um jogo que pode ser objeto de desconstrução.

Levando-se em conta ainda o texto de Ina Praetorius, um outro ponto a destacar é o fato dele não ter sido o primeiro a trazer o tema “natureza feminina” e “igualdade/diferença” para a Concilium e para o campo “teologia feminista” ali estabelecido. A título de exemplo, podem ser citados alguns textos da década de 1980 que trataram tal questão. No ano 1980, a filósofa e teóloga Nadine Foley escreveu um artigo sobre celibato masculino, comentando sobre vários documentos da Igreja que persistentemente consideravam que as mulheres eram possuidoras de uma “natureza própria” e um “papel específico” a desempenhar tanto no contexto social quanto na esfera religiosa. Esses documentos acentuavam em especial a maternidade, a procriação

⁵⁸⁸HARAWAY, Donna. Situated knowledge; the science question in feminism and the privilege of a partial perspective. Feminist Studies, vol. 14, nº 3, 1988. Apud STOLKE, Verena. La mujer es puro cuento: la cultura del género. Estudios Feministas, Florianópolis, vol. 12, nº 2, maio/ago 2004, p. 99

como próprias desta “natureza específica”, bem como sua complementaridade com relação aos homens, o que foi criticado pela teóloga, já que isso até então não havia significado liberdade para as mulheres, nem mesmo a promoção de sua personalidade individual. Ao contrário, isso representava “antes um sutil esforço 'teológico' de premissas não-analisadas sobre a mulher, premissas estas que são incompatíveis com o autoconceito que elas começam a adquirir”.⁵⁸⁹ Enfim, a doutrina eclesial destoava da busca que as mulheres vinham fazendo em prol de uma auto-identidade que as colocasse fora do não-lugar que ocupavam, justamente em função das imagens sobre elas elaboradas. As referências a partir das quais esta teóloga faz sua análise são principalmente alguns documentos da Igreja, não se reportando a alguma teoria em especial que abordasse tal assunto. Neste mesmo número, a latino-americana Maria Agudelo versa sobre a igualdade entre homens e mulheres, o que para ela não significava que as mulheres deveriam equiparar-se aos homens, nem tampouco significava não se aceitarem como diferentes, como se o “aceitar-se diferente” fosse “acreditar-se inferior”.⁵⁹⁰ Também não há nesse artigo nenhuma alusão a uma determinada teoria que embasasse sua fala.

Em 1981, um artigo de Rosemary R. Ruether faz algumas apreciações desfavoráveis com reação ao feminismo pagão, ao culto da deusa e às imagens dualistas sobre as quais se assentavam: o feminino, ligado à natureza, ao imanente, e o outro, masculino, relacionado à história e à transcendência. A teóloga questiona o próprio conceito de feminilidade como uma “criação patriarcal”. Como referência, cita um estudo sobre a presença das mulheres na bíblia e outros que tratam mais especificamente do que ela denomina de “movimento feminista da Deusa”.⁵⁹¹ Um outro artigo publicado nesse mesmo ano faz críticas com relação às imagens constituídas pela Igreja sobre a mulher: primeiro, a sua imagem como sendo o “outro”, o oposto; segundo, a sua representação como mãe que complementa o homem como pai. Quem promove essas críticas é a teóloga Arlene Swidler, que sustenta que tais imagens maternas vinham sendo ampliadas, abrangendo a totalidade da existência das mulheres, especialmente

⁵⁸⁹FOLEY, Nadine. O celibato na Igreja masculina. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1980/4, p. 32-33

⁵⁹⁰AGUDELO, Maria. O compromisso da Igreja na emancipação da mulher. Trad. Ephraim F. Alves. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1980/4, p. 123-131. Não há dados sobre a autora nas Notas Biográficas.

⁵⁹¹RUETHER, Rosemary R. A natureza feminina de Deus: um problema na vida religiosa contemporânea. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 163, 1981/3, p. 72-79.

através do encorajamento para que assumissem papéis ligados ao cuidado, à educação, à proteção. A referida teóloga não descarta pensar as diferenças, apenas afirma que até então isso não havia resultado na admissão de que a diferença não excluía a imagem das mulheres também como “reflexo de Deus”, referido sempre no masculino. Nas referências bibliográficas apresentadas neste artigo são citados alguns textos bíblicos, documentos da Igreja, além de outros textos datados de meados e fim da década de 1960 e meados de 1970.⁵⁹²

Continuando, no ano 1983, a teóloga Catharina Halkes traz para a discussão (Maria e as mulheres) a fala de Mary Daly, para quem Maria simboliza o “estupro da deusa” e a derrota de uma sociedade de “orientação feminina”. As obras de Mary Daly citadas são “Beyond god the father: towards a philosophy of women's liberation”, de 1973, e “Gyn/ecology: the meta-ethics of radical feminism”, de 1978 (lembrando que a autora e suas obras foram enfocadas no primeiro capítulo desta tese). Além disso, Catharina Halkes propõe a não-utilização da maternidade de Maria como instrumento a “fixar as mulheres na maternidade”, a qual, observada pelo viés de Maria, era interpretada pela “comunidade machista” como algo ligado à passividade e à submissão.⁵⁹³ Também nos fascículos “Teologia Feminista” de 1987 e 1989, há dois artigos que se reportam ao assunto. Um é de autoria de Hedwig Meyer-Wilmes⁵⁹⁴, que apresenta alguns pontos do pensamento de Mary Daly e da feminista francesa Luce Irigaray. O outro foi escrito por Ursula Pfäfflin⁵⁹⁵, que dialoga com Adrienne Rich, Nancy Chodorow, Mary Daly, ou seja, teóricas que são retomadas neste primeiro

⁵⁹²SWIDLER, Arlene. A imagem da mulher numa religião voltada para o pai. Trad. Gentil Avelini Titton. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 163, 1981/3, p. 88-95.

⁵⁹³HALKES, Catharina. Maria e as mulheres. Trad. Frei Alexandre Noordeloos. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 183, 1983/8, p. 99-109

⁵⁹⁴MEYER-WILMES, Hedwig. A natureza da mulher e a identidade feminina. Legitimações teológicas e interpretações feministas. Trad. Valdemar do Amaral. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 105-113. As obras citadas foram: “Gyn/ecology: the meta-ethics of radical feminism”, de 1978 (de Mary Daly) e “Speculum. De l'autre femme”, de 1974 (Luce Irigaray). Resumindo um pouco deste texto de Luce Irigaray, nele ela afirma que a linguagem, o discurso e a palavra são falocêntricas, “Es decir, está centrada en un orden simbólico masculino o fálico y por tanto cualquier sujeto que pretenda constituirse como tal va a ser un sujeto que necesariamente será un sujeto varón. En este sentido, unifica la ecuación sujeto/varón como si fueran sinónimos”. In: FEMENÍAS, María Luisa. **Aproximación al pensamiento de Judith Butler**. Conferência. Gijón, 5 de diciembre de 2003. Disponível em: <<http://www.comadresfeministas.com/publicaciones/enlaweb/femenias.pdf>>. Acesso em: 12 maio 2007

⁵⁹⁵PFÄFFLIN, Ursula. A mãe no mundo do pai. Experiência e teoria feminista. Trad. Edgar Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 17-25. As obras citadas foram: “Of Woman Born” (1976), de Adrienne Rich; “The Reproduction of Mothering”, de 1978, e “Feminism and difference: gender, relation and difference in psychoanalytic perspective”, de 1987, cuja autora é Nancy Chodorow.

fascículo da década de 1990. Lembrando que estes dois últimos artigos foram analisados no capítulo anterior.

Mesmo que expostos de forma bastante resumida, os artigos acima mencionados fornecem uma indicação sobre a forma como temas como natureza feminina, igualdade/diferença e maternidade (“vocação da mulher”) foram abordados em diferentes momentos da revista. O principal deslocamento destes com relação aos artigos do fascículo de 1991 é a ênfase com que foram tratados, bem como os referenciais utilizados, fato que corrobora o que já expus ao iniciar o presente capítulo, ou seja, uma maior discussão teórica por parte das teólogas feministas que faziam parte do campo teológico-feminista na Concilium. Até os dois últimos fascículos “Teologia Feminista” da década de 1980, em especial o publicado em 1989, as análises sobre esses assuntos basearam-se, em boa parte das vezes, na exposição e na crítica de documentos e discursos da Igreja, assim como em trabalhos que vinham sendo elaborados no interior da própria teologia feminista. As teóricas feministas começam a ser citadas mais frequentemente a partir de 1987, estabelecendo-se então uma discussão que foi intensificada no fascículo de 1989.

Em suma, nos artigos dos anos 1980, questões sobre os “papéis específicos”, sobre a “natureza feminina”, ou sua “diferença” não eram via de regra refutadas pelas teólogas.⁵⁹⁶ Os problemas mais enfatizados diziam respeito sobre “quem” falava sobre essa diferença/natureza, “o porquê”, as “intenções” presentes nos discursos teológicos tradicionais, que utilizavam desta “natureza” para normatizar, hierarquizar, excluir e situar as mulheres em um “não-lugar”. A tradição, e não as próprias mulheres, era a “guardiã do sentido” sobre a “natureza da mulher” e pontos correlatos. Uma das principais questões para as teólogas era apropriar-se deste discurso, já que apenas as mulheres poderiam e deveriam falar com propriedade sobre si mesmas, mas através de uma outra linguagem, situando-se fora dos padrões da “linguagem androcêntrica”.⁵⁹⁷ E

⁵⁹⁶ Ver: PFÄFFLIN, Ursula. A mãe no mundo do pai. Experiência e teoria feminista. Trad. Edgar Orth. Concilium, Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 19.

⁵⁹⁷ Linda Alcoff, ao falar no feminismo por ela caracterizado como “feminismo cultural” (também referido por outras autoras como “feminismo da diferença”), levanta esses mesmos pontos ao indicar uma das posturas assumidas pelas feministas nos últimos dez anos. Ou seja, as feministas culturais percebem a necessidade de descreverem e valorizarem as mulheres. Segundo o “feminismo cultural”, “el problema del imperialismo cultural de los varones se engendra en un proceso en el que las mujeres están definidas por los varones [...]. Así, se produce una distorsión y una devaluación de las características femeninas”. Enfim, o feminismo cultural não se opõe a definir as mulheres, mas não da forma como os homens o fizeram e ainda fazem. Ver: ALCOFF, Linda. Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoría feminista. Trad. M. Rosário Martín Ruano. Debats, nº 76, 2002, p. 1-2. Disponível

foi esse tipo de crítica que as teólogas no princípio da década de 1990 também estavam fazendo. Contudo, uma diferença se sobressai: os novos instrumentos teóricos utilizados, o que fez com que esses temas adquirissem um tom mais consistente, sendo inclusive apontados pelas teólogas feministas como algo que se tornou central para a antropologia cristã. Além disso, como já foi expresso, tais debates parecem ter sido acirrados por ocasião do lançamento, em 1988, do documento *Mulieris Dignitatem*.

Sobre este documento, no primeiro fascículo da década de 1990, ele é citado no artigo da teóloga Rosemary R. Ruether, que enfocou o tema da diferença e falou sobre a necessidade de direitos iguais entre homens e mulheres na Igreja, especialmente com relação à ordenação de mulheres. Ela promove uma crítica à concepção cristã da natureza do ser, uma “concepção genérica machista” que foi usada para subordinar as mulheres, tanto como membros da humanidade quanto como pessoas com capacidade para exercer autoridade e representar Deus e Cristo, o que vinha resultando na sua exclusão do ministério ordenado. Segundo esta teóloga, alguns “conservadores” ainda insistiam que a discussão sobre os direitos das mulheres na Igreja era algo fora de propósito e que o feminismo era “a importação para dentro das Igrejas de um assunto puramente 'secular'”. Afirma ainda que a antropologia católica mais recente havia passado de argumentos sobre a “inferioridade natural da mulher” para argumentar sobre “a diferença da mulher e sua relação complementar para com o homem”. E é aí que ela se refere à Carta *Mulieris Dignitatem*, que, como indica, preferiu, ao invés de uma “antropologia de equivalência e parceria igualitária”, uma “antropologia da complementaridade” que divide homens e mulheres em ontologias psicossimbólicas opostas, presumindo-se a “diferença” como sinônimo de “inferioridade”.⁵⁹⁸

No artigo de Rosemary R. Ruether, bem como nos demais deste fascículo, podem ser percebidas as estratégias e os jogos engendrados pelas teólogas feministas no interior do campo que haviam conquistado. Voltamos novamente à questão da conversão estabelecida com o “Outro” (feminismo), fator de construção da identidade da teologia/teóloga feminista - uma conversação que se tornou mais próxima, congregando cada vez mais “pares” no interior do campo e estabelecendo entre eles uma estreita relação. É também relevante notar que as teólogas feministas, através da

em: <<http://www.rebelion.org/mujer/030608alcoff.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2007

⁵⁹⁸ RUETHER, Rosemary R. Diferença e direitos iguais das mulheres na Igreja. Trad. Edgar Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 238 1991/6, p. 23-30

discussão da natureza/diferença, mostraram seu envolvimento no trabalho de manutenção deste campo e de sua autonomia, trabalho este expresso na habilidade de refratar as pressões externas ao campo, criando suas próprias determinações internas.⁵⁹⁹ Nesse processo, elas retomam o discurso da “irmandade”, mesmo que o adaptando ao contexto em que se situavam, e reelaboram suas próprias concepções sobre a “natureza das mulheres”. Tudo isso pode ser analisado pelo viés de uma questão apontada por Michel Foucault, para quem “O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto [...]”.⁶⁰⁰ Pode-se pensar desta forma: as teólogas inseridas na *Concilium* buscaram se apossar das “regras”, visando serem portadoras da “palavra de poder”, apropriando-se de muitos termos difundidos no documento *Mulieris Dignitatem*, tornando-os parte de um discurso já não mais proferido pela oficialidade, mas sim por suas próprias vozes, mesmo que isso tenha significado o reforço de uma “essência” por tanto tempo utilizada para articular sistemas de exclusões – uma importante discussão a ser retomada mais adiante.

No tocante ao fascículo de 1991, nele também foi publicado um artigo da teóloga brasileira Maria Clara Lucchetti Bingemer, que parte, em primeiro lugar, de uma crítica à nomenclatura e à perspectiva masculinas que vinham, cada vez mais, apagando a pergunta sobre o “feminino em Deus”. Em contrapartida, assevera que a reflexão teológica “na ótica da mulher” vinha com mais insistência tentando trazer essa questão para o centro das discussões, denunciando a dificuldade em incluir essa “dimensão feminina” na reflexão teológica cristã sobre Deus. Segundo ela, o povo católico acabou por buscar e descobrir o rosto feminino e materno de Deus através de Maria – relacionada à misericórdia, ternura, compaixão, vida, gratuidade, sensibilidade e acolhida. Concluindo, ela refuta o mito do “eterno feminino”, que por tanto tempo impôs sobre as mulheres um único protótipo e um único caminho para viver sua identidade. Estas, através do seu “processo de emancipação pessoal e coletiva”, já não mais se reconheciam na Maria que lhes era apresentada: calada, discreta, subordinada, silenciosa e sempre dizendo “sim”, ou seja, o protótipo do “eterno feminino”, que

⁵⁹⁹BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**. Por uma sociologia clínica do campo científico. Trad. Denice B. Catani. São Paulo: UNESP, 2004, p. 20-29

⁶⁰⁰FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 25

conforme afirma, não existia; o que existe é o provisório, o diverso, o múltiplo, “o contingente da vida na temporalidade da história, que se apresenta segundo diferentes matizes, segundo os diferentes contextos culturais e históricos em que acontecem”. As mulheres poderia sim ter Maria como modelo, mas não o modelo estático e aprisionador e sim como alguém que viveu uma maneira de ser temporal e humana e que está ligada à geração e ao acolhimento da vida, que amorosamente e calorosamente ensina a falar, alimenta e protege.⁶⁰¹

O artigo de Maria Clara L. Bingemer traz a questão do “feminino” através de outro viés e nele pode ser percebida uma postura que caracterizou a teologia realizada por mulheres na América Latina. Como já assinalado no primeiro capítulo desta tese, houve uma certa recusa por parte das teólogas latino-americanas em utilizar a denominação “feminista”, sendo que muitas optaram por falar, assim como Maria Clara L. Bingemer, em uma teologia “na ótica da mulher”. Também a inserção desta teóloga no fascículo que tem como centro de discussão a “natureza feminina” remete a pontos expostos por Fabíola Rohden, que, em sua pesquisa sobre a teologia feminista no Brasil, centrada principalmente nas teólogas do Rio de Janeiro, demonstra como a teologia por elas elaborada privilegiou a “diferença”, a “especificidade”, a “singularidade do feminino”. Esta autora também se refere à dificuldade destas teólogas em se identificarem com o “feminismo igualitário”, aproximando-se, por isso, do chamado “feminismo da diferença”, ou melhor, de uma de suas vertentes, o “ecofeminismo”. Fabíola Rohden relaciona essa postura não apenas ao contexto no qual tais teólogas estavam inseridas, à posição que ocupavam dentro de uma instituição católica – daí o cuidado em assumirem posições que se contrapunham às idéias oficiais –, mas também a uma certa “ritualização”, recriações e reencenações de formas características do pensamento romântico do século XIX.⁶⁰²

Chama atenção também no texto de Maria Clara Bingemer a predominância - inclusive no título - do termo “mulher”, o que destoa das propostas presentes neste fascículo, que demonstra ter como um dos seus principais objetivos colocar em xeque o

⁶⁰¹BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. Mulher: temporalidade e eternidade. A mulher eterna e o rosto feminino de Deus. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 238 1991/6, p. 110-119

⁶⁰²ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do sagrado**. O dilema “igualdade/diferença” na perspectiva de teólogas católicas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995, p. 1-10, 37, 138-141. Sobre a aproximação das teólogas pesquisadas com o “ecofeminismo”, Fabíola Rohden deixa claro que elas se apropriaram de determinadas questões desta vertente, excluindo outras de seus discursos, como, por exemplo, o retorno às religiões pagãs e o culto à “deusa”. p. 150

conceito universal do sujeito “mulher”, partindo da concepção da diversidade e da diferença não somente entre homens e mulheres, mas entre as próprias mulheres. É o que demonstra não só o artigo de Ina Praetorius, enfatizado justamente por apresentar essa “diferença na diferença”, mas também o de outras teólogas, como será visto a seguir.

4.1.3 A incorporação das diferenças e as abordagens de gênero

No primeiro fascículo teológico-feminista publicado em 1991, a teóloga Elizabeth A. Johnson, em artigo que versa sobre a masculinidade de Cristo, no subcapítulo intitulado “Antropologia: do predomínio da masculinidade à proclamação da diferença”, demonstra qual era o modelo de antropologia negado pelo pensamento feminista: o “modelo dualista” que dispõe mulheres e homens como polaridades opostas, “cada qual com características únicas das quais o outro sexo é excluído”. Assim, “masculino” e “feminino” relacionam-se conforme uma noção de complementaridade, que acaba por predeterminar rigidamente as qualidades que cada qual deve cultivar e as funções que cada um pode desempenhar. Em contraposição a esse tipo de pensamento, as feministas, segundo ela, desenvolveram primeiro uma “antropologia de uma só natureza, que considera a diferença sexual biologicamente importante para a reprodução mas não determinante das pessoas como tais”. Portanto, este tipo de antropologia acentua a “semelhança básica” e não a diferença, considerando esta última relativamente irrelevante; ela é também refutada devido ao fato de defender um “ideal humano único, possivelmente andrógino, que pode ser nocivo à genuína variedade humana”.⁶⁰³ Esta teóloga diz que

Por um lado, o pensamento feminista opõe-se a um modo de pensar binário sem nuances, a uma concepção da natureza humana como polaridade entre os sexos, que leva inevitavelmente a estruturas de dominação/subordinação. Por outro lado, é igualmente inaceitável a redução a uma igualdade de uniformidade, ignorando a diferença

⁶⁰³ JOHNSON, Elizabeth A. A masculinidade de Cristo. Trad. Gentil Avelino Titton. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 238 1991/6, p. 122-123

sexual. Dois tipos separados de natureza humana, ou unissex?⁶⁰⁴

Conforme indica, uma forma de superar este impasse estava emergindo para além destas opções e significava a concepção de uma “única natureza humana proclamada numa interdependência de múltiplas diferenças”. Ou seja, “Não uma concepção binária de duas naturezas – masculina e feminina – predestinadas para sempre, nem redução a um único ideal, mas uma diversidade de modos de ser humano: um conjunto multipolar de combinações de elementos humanos essenciais, de que a sexualidade é apenas um”. Para falar sobre isso, utiliza como referência a obra editada por Beth Hess e Myra Marx Ferree, “Analysing gender: perspectives from the Social Sciences” (1987) e “Deconstructing equality-versus-difference” (publicado, em 1988, na revista *Feminist Studies*), de Joan Scott.⁶⁰⁵

De acordo com Elizabeth A. Johnson, toda pessoa é constituída por diversas constantes antropológicas, elementos essenciais intrínsecos à sua identidade, dentre os quais se incluem a relação com o próprio corpo e, conseqüentemente, com a própria sexualidade; relação mediante o corpo com toda a rede ecológica do planeta; relações com outras pessoas como matrizes de onde nasce a individualidade; relações com as estruturas sociais, políticas e econômicas; condicionamento pelo tempo e lugar históricos etc. Em conseqüência, era um “sinal de miopia” escolher a sexualidade e dizer que ela é, sempre e em todo lugar, mais fundamental para a existência concreta do que qualquer uma das outras constantes. Citando como exemplo a crueldade praticada contra mulheres negras nos Estados Unidos em época anterior à Guerra da Secessão, questiona: “Com que argumentos alguém convenceria essas mulheres maltratadas e violentadas que o sexo é mais fundamental do que a raça e o sistema econômico da escravidão na formação da sua identidade?”⁶⁰⁶ E, ao fazer esta pergunta, faz alusão às pensadoras “womanistas” afro-americanas, bem como às suas críticas contra o “feminismo branco”, por este acentuar demais a discriminação sexual a ponto de excluir os preconceitos de raça e classe de que as mulheres negras também eram vítimas. Dessa maneira, focalizar a sexualidade, excluindo outros elementos constitutivos, significava concentrar-se num único fator-chave da existência, sem levar em conta “as galáxias da

⁶⁰⁴ Idem., p. 123

⁶⁰⁵ Id.

⁶⁰⁶ Id., p. 123-124

rica diferença humana”. A proposta desta teóloga era a reordenação do sistema de dois termos e o de um único termo “num esquema de muitos termos, um esquema que permita união na diferença em vez de continuamente assegurar a identidade mediante oposição ou uniformidade”.⁶⁰⁷

Em outro artigo, a teóloga Katherine Zappone também faz menção a algumas questões levantadas por Elizabeth A. Johnson. Ela assevera que quando se passa a refletir teologicamente sobre a natureza da humanidade tendo como uma das fontes primárias as “experiências das mulheres”, já não bastava centrar-se exclusivamente na importância do gênero. Ela incorpora em sua fala algumas reflexões da teóloga Susan Thistlethwaite presentes em “Sex, race and god: christian feminism in black and white” (1989) e que desafiam as feministas brancas a estudarem a teoria “womanista”, no sentido de corrigirem a sua tendência em fazer afirmações universais em nome de todas as mulheres, demonstrando a disparidade entre a teoria das mulheres brancas e a teoria

⁶⁰⁷ Em nota, a teóloga explica como compreende o termo “womanist” (womanismo), termo este cunhado por Alice Walker para caracterizar o movimento das mulheres negras norte-americanas. Ele distingue-se do movimento feminista (feminist) norte-americano e a ele se opõe, considerando-o dominado por mulheres brancas e preocupado demais com a discriminação sexual e a promoção da mulher, não tendo sensibilidade suficiente, nem conhecimento dos efeitos do racismo sobre as mulheres e os homens negros. Id., p. 124. Em uma resenha sobre o livro de autoria de Julia Sudbury, “Outros tipos de sonhos: organizações de mulheres negras e políticas de transformação”, Sandra Iris S. Abella indica que se por um lado diversas ativistas negras se autodenominem feministas, por outro, há uma crítica a esse conceito como “característico do pensamento e da ação das mulheres brancas contra o sexismo”. Desta forma, as ativistas optaram pelo termo “womanismo”, definido como “uma perspectiva de valorização da mulher em todos os seus âmbitos de ação e relação”, escapando, assim, do termo feminismo, que “parece designar uma perspectiva de posicionamento da mulher branca, ignorando vivências mais específicas da realidade cotidiana que assolam as mulheres negras, não contempladas pelo conceito de feminismo”. Ver: ABELLA, Sandra I. S. Sonhos e lutas de organizações de mulheres negras na Grã-Bretanha. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 13, nº 3, set./dez. 2005, p. 711 Também é importante citar as hispânicas “mujeristas”, residentes nos Estados Unidos, que, assim como as “womanistas”, denunciaram o fato de não se sentirem contempladas pelo feminismo e pela teologia feminista branca e euro-americana. As “mujeristas” colocam-se contra o sexismo, o racismo e as opressões de classe, definindo-se como aquelas que fazem uma opção preferencial pelas mulheres latinas e seus problemas específicos, bem como a opção pelos pobres e oprimidos. O termo com que se definem foi inspirado no “womanismo”. A “teologia mujerista”, de acordo com Ada Maria Asisi-Díaz, reúne elementos da teologia feminista, da teologia da libertação latino-americana e da teologia cultural. Ver: ASISI-DÍAZ, Ada Maria. **Mujeristas: a name of our own!** Disponível em: <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=874>>. Acesso em: 12 ago. 2007. É importante também indicar que, no Brasil, o termo “womanista” foi apropriado e traduzido como “mulherista”, termo este utilizado em contraponto ao “feminista”. O artigo de Alinne de Lima Bonetti demonstra este contraponto, sendo as “mulheristas” classificadas, por exemplo, como “mulheres populares que representam os interesses das mulheres populares”. BONETTI, Alinne de Lima. Entre femininos e masculinos: negociando relações de gênero no campo político. *Cadernos Pagu*, nº 20, 2003, p. 198-199. Ver também: BONETTI, Alinne de Lima. **Entre feministas e mulheristas**: uma etnografia sobre promotoras legais populares e novas configurações da participação política feminina popular em Porto Alegre. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

das mulheres negras.⁶⁰⁸ De acordo ainda com Katherine Zappone, reconhecer e incorporar a diferença era “muito mais do que uma aventura teórica”. A importância era viver com a diferença na prática, extrapolando as “separações raciais, sexuais, culturais e/ou de classe”. Pelo que demonstra, essa vivência significava a “solidariedade” que beneficiaria a todas as mulheres. Sem explorar e respeitar as diferenças seria impossível vivenciar “o poder da “solidariedade” ou “sororidade”. Por fim, ela indica que a discussão sobre “natureza especial da mulher” era importante não somente porque provocava análises do ponto de vista de sexo, raça e classe, mas também porque possibilitava criar um “novo horizonte teológico com cores e texturas nunca antes realçadas”.⁶⁰⁹

As palavras das teólogas acima dão visibilidade a uma importante discussão, fomentada principalmente a partir da década de 1980. O pressuposto de uma condição feminina universal, próprio do modelo da irmandade, acabou por contrapor-se à realidade vivida por diversas mulheres, que se diferenciavam em função do contexto cultural, social e econômico no qual transitavam. E era em nome das mais diferentes mulheres (muitas das quais percebendo na classe e na raça, e não apenas no “gênero”, a causa de sua opressão) que as mulheres brancas de classe média acabavam por falar, utilizando-se para isso de uma imagem generalizante de “mulher”- o que, a propósito, foi uma particularidade da década de 1980 nos discursos que delinearam o campo teológico-feministas na revista Concilium, como já destaquei

Sobre a categoria “mulher”, foi no contexto norte-americano que, de acordo com Joana Maria Pedro, ela foi mais eficazmente criticada. De acordo com esta autora, mulheres negras, mestiças, pobres, trabalhadoras, muitas das quais feministas, passaram a reivindicar uma “diferença dentro da diferença”, iniciando um debate que visava questionar a existência de um sujeito “mulher”, apontando a existência de uma variedade de “mulheres”, cujas reivindicações não eram necessariamente as mesmas. Foi em meio a essas discussões que percebeu-se que a identidade de sexo não bastava

⁶⁰⁸ ZAPPONE, Katherine E. A natureza especial da mulher. Horizonte diferente para a antropologia teológica. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 238, 1991/6, p. 105. De acordo com Katherine Zappone, baseada em Susan Thistlethwaite, enquanto a teoria feminista branca buscava, por exemplo, realçar os aspectos “harmoniosos, bons e criativos da natureza”, as reflexões womanistas concentravam-se mais no “caráter conflitivo e destrutivo da natureza”. Para as womanistas, a raça afeta a relação que as mulheres estabelecem com a natureza. Quer dizer, para as que enfrentam constantemente os desafios do racismo e da pobreza, a natureza não só alimenta, mas também causa destruição. Id., p. 105-106

⁶⁰⁹ Id., p. 106, 109

para unir as mulheres em torno de uma mesma luta.⁶¹⁰ Foi a partir do fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, quando boa parte do “feminismo de segunda fase” começou a tomar uma direção que caminhou de uma postura “humanista” para uma postura mais “ginecocêntrica”, que, conforme Linda Nicholson, emergiram diversos protestos por parte de mulheres negras e das classes trabalhadoras, que acusavam não perceberem suas experiências problematizadas por um feminismo que acabou se configurando como um “feminismo da uniformidade”, baseado numa perspectiva branca, ocidental e de classe média.⁶¹¹ Em meio aos debates que foram deflagrados, surgiu tanto a preocupação com a diferença entre as próprias mulheres e também a crítica, por parte de algumas autoras, com relação ao gênero como categoria de análise.

O “discurso da diferença”, como indicam Clauda de Lima Costa e Eliana Ávila, em sua primeira fase esteve bastante marcado pelos debates sobre as diferenças entre mulheres e homens, estando influenciados pelo sistema sexo/gênero, proposto por Gale Rubin. Mesmo havendo discordâncias quanto à explicação dessas diferenças (ou a biologia, ou a cultura, ou então a fusão de ambas), a diferença de gênero era vista como

⁶¹⁰PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate : o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *História*. São Paulo, v. 24, nº 1, 2005, p. 82. Na leitura de algumas revistas feministas brasileiras, encontrei, já na década de 1970, alusões às mulheres negras. Por exemplo, um artigo da revista *Nós Mulheres* apresentou, no ano 1976, o depoimento de uma mulher negra, participante de uma assembléia ocorrida em julho de 1975, na cidade do Rio de Janeiro, por ocasião do início da Década da Mulher. A mulher a que me refiro aproveitou a oportunidade para manifestar sua revolta publicamente, afirmando que “se a mulher sofre socialmente por causa do seu sexo, a mulher negra tem ainda sobre ela a carga racial”. Daí o “duplo problema” de ser “mulher e negra”. Esta mesma revista organizou um debate com mulheres negras por ocasião da comemoração da abolição da escravidão no Brasil, resultando deste debate um artigo, publicado em 1977, que apresenta alguns depoimentos, dentre os quais o que faz a seguinte afirmação: “Ser negro nada mais é que ter todos os problemas do branco só que um pouco aumentados. Ser crioula é ter os problemas da mulher mais os da de cor”. Ver: ESSA nêga falou! *Nós Mulheres*, nº 1, jun. 1976, p. 20 e 89 ANOS depois. *Nós Mulheres*, nº 5, jun/jul 1977, p. 12-13. Mais alguns exemplos sobre o tema, Ver: MULHER negra. *Mulherio*, ano I, nº 3, set./out. 1981, p. 8-9; GONZALEZ, Lélia. E a trabalhadora negra, cumé que fica? *Mulherio*, ano II, nº 6, mar./abr. 1982, p. 10. MULHER negra: e nós, aonde vamos? *Mulherio*, ano III, nº 14, jul./ago. 1983, p. 8-9; CARNEIRO, Sueli. Trazer a negritude ao novo feminismo. *Mulherio*, ano V, nº 21, abr./maio/jun 1985, p. 17; NEGRAS: mulheres sem abolição. *Mulherio*, ano VII, nº 38, mar 1988, p. 9. Destaco também que a revista *Estudos Feministas* apresentou, em 1995, um dossiê sobre mulheres negras. VER: DOSSIÊ Mulheres Negras. *Estudos Feministas*, vol. 3, nº 2, jul/dez. 1995

⁶¹¹NICHOLSON, L. Op. Cit., p. 12, 27-28. A crítica de literatura contemporânea de escritoras afro-americanas, Barbara Christian, fala sobre o Movimento de Artes Negras, ocorrido na década de 1960, de onde se originaram os “*black studies*”, os movimentos literários dos anos 1970 e os Estudos da Mulher. Nesse contexto, formaram-se grupos que questionaram a crença dos estudos ocidentais de que seus postulados eram universais. O Movimento de Artes Negras resultou também na criação dos Estudos Afro-americanos, abrindo espaços dentro da universidade, onde se podia participar da busca pela história e pela cultura afro-americanas. Embora as análises desta autora ultrapassem – e muito – o resumo feito aqui, e também embora ela não relacione esse Movimento às “*womanistas*”, penso que os seus resultados podem ter contribuído para uma maior conscientização das afro-americanas, o que provavelmente repercutiu não apenas no universo literário, mas também nas discussões ora tratadas. Ver: CHRISTIAN, Barbara. A disputa de teorias. *Estudos Feministas*, vol. 10, nº 1, jan/jun 2002, p. 88, 93-95

a mais significativa e determinante. Entretanto, através do diálogo com o “feminismo da diferença” francês, somente sentido no contexto norte-americano nos anos de 1980, passaram a ser desafiadas as análises ancoradas apenas nas diferenças de gênero, o que foi deflagrado particularmente por feministas negras, mas também por feministas judias, lésbicas, operárias, bem como feministas do “Terceiro Mundo”, entre outras, cujas intervenções deslocaram as atenções para as diferenças múltiplas entre as mulheres, abrindo espaço para o que posteriormente passou a ser denominado de “abordagem interseccional”, que expandiu o conceito de gênero, passando a elaborá-lo como parte de um conjunto heterogêneo de relações móveis e variáveis existentes no campo social. Com a irrupção dessas vozes, houve um deslocamento no debate feminista norte-americano – até então “dominado pela miopia das feministas consideradas brancas, anglófonas, heterossexuais, protestantes e de classe média” - , desviando a discussão das abordagens dicotômicas de gênero (as diferenças entre homens e mulheres, entre masculino e feminino) para a exploração das diferenças entre as mulheres e no interior das mulheres, admitindo-se que “o campo social está intersectado por várias camadas de subordinação que não podem ser reduzidas unicamente à questão do gênero”.⁶¹²

Desejo destacar que as preocupações com as diferenças existentes entre as mulheres começou a fazer parte das inquietações de algumas teólogas feministas já na década de 1980, o que se tornou visível no fascículo de 1987 sobre o tema “mulher, trabalho e pobreza”, que colocou no centro do debate as mulheres trabalhadoras e pobres de diferentes contextos, mesmo que – recordando – fosse admitido que a questão não havia sido até então incorporada como um problema para a teologia feminista. No referido fascículo houve críticas dirigidas às teólogas feministas brancas, especialmente devido ao fato delas darem visibilidade a problemas que interessavam a um grupo restrito de mulheres. Tal crítica partiu do artigo da teóloga Christine Schaumberger⁶¹³, que foi seguida pela teóloga Anne Carr, que afirmou que a teologia feminista havia surgido de fontes de classe média, sendo levada adiante por mulheres privilegiadas, com formação universitária e oriundas do contexto europeu e norte-americano. Em contrapartida, através de uma autocrítica, as teólogas feministas vinham cada vez mais

⁶¹²COSTA, Cláudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria de Anzaldúa, a consciência mestiço e o “feminismo da diferença”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 13, nº 3, set./dez. 2005, p. 692, nota nº 2.

⁶¹³Ver: SCHAUMBERGER, Christine. Participar e fomentar a fome de pão e de rosas: a caminho de uma teologia crítico-feminista do trabalho da mulher. Trad. Miguel G. Mourão de Castro. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 132-141

abarcando nos seus discursos o “ponto de vista liberacionista negro e latino-americano”.⁶¹⁴

Também a “diferença” perpassou o fascículo de 1989, que tematizou a “maternidade”, quando esta foi tratada, por exemplo, a partir do ponto de vista da mulher africana e pobre, através do artigo da teóloga metodista Mercy Amba Oduyoye⁶¹⁵, bem como no artigo da especialista em ética feminista Christine E. Gudorf⁶¹⁶, que refletiu sobre a opção da mulher pela maternidade através de um enfoque intercultural, utilizando-se de estatísticas que abrangiam a experiência de mulheres do Oriente Médio, da Índia, China e de países africanos e latino-americanos. Entretanto, nos fascículos de teologia feminista, a crítica ao “feminismo da uniformidade”, usando as palavras de Linda Nicholson, e a percepção sobre as diferenças entre as mulheres só passaram a ter uma abordagem mais sólida, embasada teoricamente, nesse início da década de 1990, como demonstram as exposições acima.

Um debate que também irrompe nessa edição de 1991 da Concilium é o que, em meio à questão das diferenças e das multiplicidades de experiências das mulheres, enfoca justamente o gênero, como o expôs a teóloga Elizabeth A. Johnson, ao referir-se às “womanistas” afro-americanas e às críticas que passaram a promover sobre a atenção demasiada dada à discriminação sexual como fator determinante na “opressão das mulheres” em detrimento de outros fatores, como classe e raça. Como já reforçado em alguns momentos do capítulo anterior, a discussão de gênero não atravessou as análises das teólogas feministas. Quando esta categoria foi referida (em especial através do “sistema sexo/gênero” proposto por Gale Rubin) isso não implicou uma discussão, por menor que fosse, o que fez com que esse conceito surgisse mais como um adorno do que propriamente como uma categoria de análise. Agora, na edição teológico-feminista de 1991, ele torna a voltar às discussões colocadas em pauta no interior do campo aqui analisado. Contudo, o gênero é citado como uma categoria universalizante e, portanto, reducionista. Essa mesma postura pode ser encontrada em um artigo de Elizabeth Fiorenza, segundo a qual as teorias feministas de gênero mantinham-se atreladas à valorização do construto ocidental de gênero, o qual “'naturaliza' e 'normaliza'

⁶¹⁴Ver: CARR, Anne E. Reflexões Editoriais. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 214, 1987/6, p. 142-146

⁶¹⁵ODUYOYE, Mercy Amba. Pobreza e maternidade. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 26-34

⁶¹⁶GUDORF, Christine E. A opção da mulher pela maternidade: iniciando um enfoque intercultural. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 226, 1989/6, p. 57-66

diferenças biológicas heterogêneas dentro do conceito de diferença sexual, que postula [a] diferença sexual como universal e ao mesmo tempo para todas as mulheres”. Esta teóloga afirma que as teorias feministas de gênero sustentavam que “a diferença entre homem/mulher é a mais básica e essencial diferença da humanidade”, o que indica que a análise que faz sobre a “lógica ocidental do sistema sexo/gênero” tem como ponto de partida o desafio lançado às “feministas brancas” pelas “feministas de todas as cores”. Este desafio caminhou no sentido de remodelarem o feminismo como uma teoria e uma prática “capaz de conceituar os laços que ligam entre si as opressões de classe, raça, etnia e gênero, todas elas determinantes para a identidade e a vida da mulher”.⁶¹⁷

Donna Haraway demonstra como, em meados dos anos 1980, passou a haver uma crescente suspeita sobre a categoria de gênero e sobre o binarismo sexo/gênero. O “sistema sexo/gênero” foi veementemente criticado, especialmente pelas “mulheres de cor”, como parte das tendências etnocêntricas e imperialistas dos feminismos europeus e euro-americanos. Como expõe, tal categoria “obscurecia ou subordinava todos os outros 'outros'”, sendo que os esforços em aplicar “conceitos ocidentais, ou 'brancos', de gênero para caracterizar a 'mulher do terceiro mundo' frequentemente resultaram na reprodução do discurso ocidentalista, racista e colonialista”.⁶¹⁸

Tendo em vista as críticas sobre o gênero ou o sistema sexo/gênero, vê-se que as questões trazidas pela teóloga Elizabeth A. Johnson estavam afinadas com os debates que irromperam no interior do feminismo, debates estes impulsionados por outros sujeitos que passaram a exigir que fossem levadas em conta as suas experiências, tão diversas daquelas vivenciadas por mulheres brancas, de classe média, euro-americanas e que concentravam sua luta acima de tudo sobre o “sexismo”. Isso infere uma interpretação do gênero como uma categoria baseada no binarismo homem/mulher, feminino/masculino. E essa concepção perpassa a fala de Clauda de Lima Costa e Eliana Ávila, acima exposta, que se refere ao gênero como a diferença entre homens e mulheres.⁶¹⁹ Em suma: o gênero estava sendo compreendido como sinônimo de “diferença sexual” e não como um saber a respeito destas diferenças; um saber que

⁶¹⁷ FIORENZA, Elisabeth S. Deus (G*d) trabalha em meio a nós. De uma política de identidade a uma política de luta. REVER. Revista de Estudos da Religião, nº 1, 2002, p. 60, 63, 68, 76. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_fioren.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2006

⁶¹⁸ HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. Cadernos Pagu, nº 22, 2004, p. 237

⁶¹⁹ COSTA, Clauda de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria de Anzaldúa, a consciência mestiço e o “feminismo da diferença”. Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 13, nº 3, set./dez. 2005, p. 692

estabelece significados para as diferenças corporais, tomando como exemplo a descrição de Joan Scott.⁶²⁰

Ainda sobre a discussão da “diferença”, Katherine Zappone afirma que um importante momento nesse debate foi a publicação, por Audre Lorde, no ano de 1984, do ensaio intitulado “Age, race, class and sex: women redefining difference”, no qual esta autora afirmou que a diferença das mulheres entre si era tão importante quanto a sua diferença em relação aos homens. Desta forma, as feministas deveriam reconhecer tal afirmação, incorporando o significado destas diferenças em suas teorias, em especial quando o que estava em jogo era a dignidade, a igualdade e a liberdade de todas as mulheres. Assim sendo, já não mais havia espaço para que um grupo homogêneo se autodenominasse “mulher”. E, ao que parece, impulsionada pelas assertivas de Audre Lorde, a teóloga buscou, em seu artigo, demonstrar que a atenção dada à especificidade e à diversidade das mulheres possibilitava o que ela afirma ser “um dos mais originais instrumentos para fazer teoria que se origina da diferença e continua a ter importância.”⁶²¹

O interessante é que a citada teóloga também menciona outro artigo, publicado em 1960, por Valerie Saiving, que, segundo sua concepção, foi o “divisor de águas” no tocante à teologia e à sua antropologia. No referido artigo, Valerie Saiving argumentou que a experiência “feminina” era essencialmente diferente da “masculina”, além de, criticando a teologia, afirmar ser questionável “a possibilidade de fazer afirmações universais acerca da natureza humana considerando apenas a experiência da metade da raça humana”. Segundo Katherine Zappone, Valerie Saiving foi uma das primeiras a descrever a estrutura da “experiência feminina” com o objetivo de apontar a sua importância teológica.⁶²² E embora Katherine Zappone não situe a autora nem se reporte ao título do seu ensaio, pude conferir que Valerie Saiving é teóloga feminista e o ensaio intitula-se “The human situation: a feminine view”, publicado em “Womanspirit Rising”, que foi organizado por Carol Christ e Judith Plaskow, no ano de 1979. A

⁶²⁰SCOTT, Joan. Prefácio à Gender and politics of History. Cadernos Pagu. Núcleo de Estudos de Gênero, Campinas, SP, (3) 1994, p. 12-13

⁶²¹ ZAPPONE, Katherine E. A natureza especial da mulher. Horizonte diferente para a antropologia teológica. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 238 1991/6, p. 99. De acordo com Donna Haraway, a poetisa e ensaísta norte-americana Audre Lorde foi a responsável por colocar a mulher negra e lésbica no centro do debate feminista. Ver: HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. Cadernos Pagu, nº 22, 2004, p. 227

⁶²² Id., p. 99-100

primeira publicação deste ensaio ocorreu no Journal of Religion, na data citada no artigo de Katherine Zappone, ou seja, 1960.⁶²³

Ainda de acordo com Katherine Zappone, Judith Plaskow aproveitou questões fundamentais colocadas por “The human situation”, embora, ao contrário de sua autora, tenha afirmado que “as mulheres não possuem sempre e em todo lugar características essenciais semelhantes”. Outro fator de discordância entre as duas teólogas era o fato de Valerie Saiving ter sustentado que a “experiência feminina” era afetada diretamente pela biologia, sentença com a qual Judith Plaskow não concordava, pois que antropólogos e outros cientistas sociais haviam demonstrado que os fatores culturais afetavam mais o “senso de si mesma da mulher” do que os fatores biológicos.⁶²⁴

A partir desse momento emerge uma outra discussão no campo teológico feminista da Concilium: Qual, afinal, seria o fator mais relevante na constituição da identidade das mulheres, na forma como vivenciam suas experiências e seus papéis sociais e, principalmente, na distinção masculino/feminino, a biologia ou os processos de socialização? Haveria uma base material da identidade ou ela se constituiria apenas nas relações sociais?

De acordo com Linda Nicholson, na época do surgimento da “segunda fase” do feminismo, no final da década de 1960, a distinção masculino/feminino estava estabelecida, em grande parte, por “fatos da biologia”. Isso ocorria devido ao fato de que a palavra comumente utilizada para descrever essa distinção era a palavra “sexo” que, por sua vez, estava carregada de fortes conotações biológicas. As feministas do final dos anos 1960 e início de 1970 partiam da premissa de que existiam fenômenos biológicos diferenciando homens e mulheres e o termo mais utilizado para explicar tal distinção era “sexo”, o que acabou por gerar a idéia de que essas distinções não poderiam ser mudadas. Como já indicado no capítulo anterior, percebeu-se então a necessidade de minar esse caráter determinante do sexo, e a solução foi fazer recurso da noção de “construção social do caráter humano”, buscando ampliar o termo “gênero”,

⁶²³ Ver: VALERIE Saiving. Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Valerie_Saiving>. Acesso em: 15 ago. 2007. Ver também: BIOGRAPHY Research Guide. Disponível em: <<http://www.123exp-biographies.com/t/00034510295/>>. Acesso em: 15 ago. 2007. Sobre a primeira publicação do referido artigo: SAIVING, Valerie. The human situation: a feminine view. Journal of Religion, 40, 1960, p. 100-112. Apud HOUGE, Mike. Disponível em: <http://meadville.edu/Syllabi/Winter07/TS442_Hogue.pdf>. Acesso em: 15 ago. 2007

⁶²⁴ ZAPPONE, Katherine E. A natureza especial da mulher. Horizonte diferente para a antropologia teológica. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 238 1991/6, p. 100

tornando-o um instrumento aplicado contra as abrangências do “sexo”. Passou-se então a pensar nos processos de socialização na distinção entre homens e mulheres.⁶²⁵

Essa relação corpo/personalidade/comportamento expressa no trabalho de diversas teóricas - que, como já exposto, Linda Nicholson denomina “fundacionalismo biológico” - possibilitou que as feministas da segunda fase desafiassem o entendimento puramente fisiológico da “identidade sexual”, embora mantivessem a idéia da permanência de determinados dados fisiológicos. Ou seja, mesmo invocando a cultura, ainda assim essa invocação não interferiu no poder dos dados biológicos, considerados como geradores de aspectos comuns entre as mulheres.⁶²⁶

A partir do que foi exposto, de que forma tais questões podem ser observadas neste fascículo da Concilium? Vejamos. Em função da discussão que promove sobre a “natureza feminina” e a “diferença”, Katherine Zappone acaba por transportar para o interior do campo composto na revista a seguinte questão: a biologia afeta o destino da mulher? Para analisar tal ponto, ela busca dialogar com algumas autoras, dentre as quais a psicoterapeuta e escritora Janet Sayers (autora de “Biological Politics: feminist and anti-feminist perspectives”, de 1982), cuja tese central era que a biologia, na medida em que interagia com fatores socioeconômicos e históricos, afetava diretamente a experiência das mulheres e a forma como estas vivenciam seus papéis sociais. A postura desta autora era de contestação com relação à posição feminista do “essencialismo biológico”, da mesma forma em que contestava a teoria do “construcionismo social”, já que ela “reduzia a importância da forma como as mulheres individualmente experimentam suas diferenças biológicas em relação aos homens”. Janet Sayers apresenta como exemplo a maternidade: ela não era vivenciada da mesma forma em diferentes contextos e por diferentes mulheres. Para algumas ela poderia ser uma experiência positiva, enquanto para outras não - o que não era levado em conta pelo “essencialismo biológico”.⁶²⁷

A posição assumida por Katherine Zappone é a de que a biologia afeta o destino das mulheres e dos homens, mas “Não, afeta, porém, o curso de nossa vida privando-nos de escolhas. Ao invés, a forma como essas diferenças biológicas interagem com outras

⁶²⁵NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Estudos Feministas, CFH/CCE/UFSC, vol. 8, nº 2/2000, p. 10-11

⁶²⁶Id., p. 22-26

⁶²⁷ZAPPONE, Katherine E. A natureza especial da mulher. Horizonte diferente para a antropologia teológica. Trad. Gentil Avelino Tilton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 238 1991/6, p. 101-102

realidades culturais, sociais e históricas é que restringe (ou amplia) a escolha humana”. Em resumo, a sua posição é a seguinte: a “feminilidade” ou a “masculinidade” afeta diretamente a forma como os seres se concebem e se sustentam uns aos outros. Porém, as opções com relação a estas atividades sempre acontecem no interior dos limites de raça, classe, orientação sexual e cultura. A questão não era “transcender” a biologia, mas sim “reconstruir as relações e os sistemas sociais que a transformam em prisão para a mulher”.⁶²⁸

Esta teóloga também se refere à antropóloga Henrietta Moore, em cujo livro, “Feminism and anthropology” (1988), afirma a inexistência da “mulher universal”, sugerindo a desconstrução sociológica da categoria analítica “a mulher”, categoria que afirmava ser “sem sentido”, já que não havia uma forma de definir “a mulher” ou “o homem” que fizesse jus às diferenças reais entre as mulheres ou entre os homens. Para a antropóloga, o sentido de “mulher” muda de uma cultura para outra. Em conseqüência, o “gênero”, ou o sentido atribuído às diferenças sexuais, apresentava-se como uma categoria analítica mais adequada, permitindo levar em conta as diferenças sexuais. Ainda conforme Henrietta Moore, a teoria feminista deveria reconhecer a existência de muitas diferenças entre as mulheres numa mesma cultura. Portanto, não bastava dizer que a identidade de gênero é formada apenas pela cultura, mas que também envolvia pontos como raça e classe. Ou seja, o gênero não poderia ser analisado independente de outros fatores.⁶²⁹ Interessante perceber, em nota de rodapé, que Katherine Zappone vê um “porém” nas afirmações da citada antropóloga: o fato dela “não prestar suficiente atenção à maneira como a biologia afeta diretamente as experiências das mulheres”. E continua dizendo que “Parte do significado das diferenças sexuais (o gênero) provém da influência da biologia”. Por conseguinte, tanto a antropologia quanto a teologia deveriam continuar a investigar como as diferenças biológicas afetam a experiência humana.⁶³⁰

A partir do que foi exposto acima, pode-se observar uma discussão tipicamente “fundacionalista biológica”. Pensando bem sobre a postura assumida por Katherine Zappone, sua insistência sobre o fator “biologia” tem sentido na medida em que seu objetivo era enfatizar a existência de uma “essência feminina” de uma “natureza própria

⁶²⁸ Idem., p. 102-103

⁶²⁹ Id., p. 104-105

⁶³⁰ Id., p. 105 Nota nº 10

das mulheres” - postura que não poderia mesmo prescindir dos fatores biológicos. Entretanto, também não se poderia deixar de lado uma certa interação entre a biologia e a cultura, o que acaba dando forma a um discurso muitas vezes ambíguo, sobre o qual podem ser feitas diferentes leituras.

Antes de concluir este subcapítulo, gostaria de comentar sobre outras duas questões presentes no artigo de Katherine Zappone. Em primeiro lugar, chamou-me a atenção a sua referência sobre a teóloga Valerie Saiving e seus argumentos, publicados no ano de 1960, favoráveis à compreensão de uma “experiência feminina” diferente da “experiência masculina”, sendo ambas afetadas diretamente pela biologia. Já que Valerie Saiving foi considerada um marco, um “divisor de águas” na antropologia teológica, pode-se inferir que a constatação que fiz anteriormente - de que as teólogas feministas da Concilium não contestam, via de regra, a “natureza” feminina, a não ser quando essa natureza é dita por homens e, especialmente, homens de Igreja - seja consequência da incorporação, por parte das teólogas feministas, daquilo que havia sido conjecturado por esta teóloga em período bem anterior ao abordado nesta tese. Em segundo lugar, foi interessante perceber uma definição de gênero que até então não havia aparecido na revista. Isso ocorre quando Katherine Zappone refere-se à antropóloga Henrietta Moore, que cita o “gênero” como sendo “o sentido atribuído às diferenças sexuais”, conforme o conceituou Joan Scott. Vale lembrar que mesmo quando Elizabeth A. Johnson faz menção ao texto desta autora, “Desconstructing equality-versus-difference”, ainda assim não levou adiante nenhuma discussão sobre o assunto. Mais ainda: este termo não foi citado em nenhum momento do seu texto, fato que pode estar relacionado com a já citada postura crítica sobre o “gênero” no sentido de sua utilização para definir a “diferença sexual” entre homens e mulheres.

Este fascículo “Teologia Feminista” de 1991 demonstra o desejo das teólogas em descortinar “novos horizontes teológico-feministas”, o que pode ser compreendido como uma estratégia para a ampliação do campo que haviam constituído no interior da revista. Como afirma Michel Foucault, o conhecimento é “invenção” por trás da qual há um jogo de instintos, desejos, vontades de apropriação. Antes do “conhecimento”, segundo ele, vem o “interesse” e não a “verdade”. Assim, as transformações que visaram consolidar o campo ora analisado pode ser pensado a partir dos novos desejos e vontades de apropriação por parte das teólogas, mais do que a partir de uma mudança na

estrutura da revista, por exemplo.⁶³¹ Também pelo que se percebe, a identidade das teólogas que faziam parte deste campo vão sendo redefinidas em meio a esse jogo, um jogo que busca instaurar um “regime de verdade”, seja através da redefinição dos objetos, das teorias que utilizam no interior do campo e dos sujeitos que são por ele interpelados, ou então através de “novos olhares” que lançam sobre antigas questões.

4.2 Violência(s) contra a(s) mulher(es)

Publicado em 1994, o segundo fascículo “Teologia Feminista” da década de 1990 apresentou como tema “Violência contra a mulher” (grifo meu), o que prontamente desperta um estranhamento devido ao termo “mulher” no singular, pois, como visto no subcapítulo anterior, as propostas das teólogas caminhavam no sentido de levar em conta a pluralidade, a diferença entre as mulheres, a diversidade, principalmente em face da percepção de que não poderiam mais falar em um sujeito singular e universal. A propósito, esta é uma questão que pode ser lida em uma considerável parte dos artigos dos fascículos teológico-feministas. Tais artigos caminharam ora no sentido do uso da categoria “mulher”, ora no sentido da categoria “mulheres”. Um exemplo disso está exposto no fascículo ora colocado em evidência, no qual se observa, ao menos em tese, uma abordagem plural, tanto com relação às “violências” quanto com aquelas que eram as vítimas: mulheres de diferentes *status*, brancas, negras, ricas, pobres, asiáticas, européias, religiosas, seculares, entre outras. No entanto, a categoria “mulher” ainda persiste como elemento central em algumas reflexões ali realizadas, mesmo quando se buscava ultrapassá-la.

Paradoxalmente ao recurso ao termo “mulher”, já presente no título do fascículo,

⁶³¹Buscando compreender os deslocamentos das abordagens dos anos 1990, ou pelo menos do seu início, comparando-as com a década anterior, procurei observar se as transformações ocorridas na revista Concilium eram consequência de alguma mudança na sua Direção. Porém, não houve modificações significativas no Comitê de Direção, mantendo-se o padrão que prevalecera até então. Ou seja, durante sua história, apresentou um corpo mais ou menos coeso na Direção. Houve algumas poucas mudanças até então, mas muitas vezes percebi que a saída de um membro da Direção não significava necessariamente a sua saída da revista, já que não raras vezes este aparecia como fazendo parte do Comitê de Conselhos; da mesma forma, o contrário ocorria. As mudanças dos diretores e conselheiros deveu-se muitas vezes à entrada de um novo membro representante de um país que até então não havia constado na revista, mais do que à saída dos que lá estavam.

a diversidade é pontuada na Introdução, escrita por Elisabeth S. Fiorenza, que enfatiza a violência diária enfrentada por diversas mulheres em função principalmente de seu sexo, o que vinha sendo documentado e analisado pelos estudos feministas. A partir das referências apresentadas pela teóloga, emerge uma vasta lista de violências, dentre as quais constam: a pornografia infantil, o molestamento sexual na escola e no ambiente de trabalho, o turismo sexual na Ásia, América Latina e África, o tráfico de mulheres, a escravidão sexual doméstica, o espancamento de lésbicas, a mutilação e o apedrejamento de mulheres por motivos de infidelidade, prostituição forçada, circuncisão feminina, incesto, infanticídio de meninas, violência psicológica etc. Interessante perceber que, além das que foram citadas acima, alguns estudos deram visibilidade a outras formas de violências, como os distúrbios alimentares, a marginalidade cultural, o analfabetismo, as cirurgias plásticas.⁶³² Em suma, a violência assume diferentes formas e dimensões ao longo desta edição, contrastando muitas vezes – repito - com a fala sobre um sujeito “mulher” que supõe uma coerência e uma unidade contraditoriamente criticadas pelas próprias teólogas.

Seguindo adiante, de acordo Elisabeth Fiorenza, as violências físicas e sexuais deveriam ser analisadas como práticas normativas estruturais, devendo ser colocadas num *continuum* de poder e de controle masculinos sobre mulheres e crianças, abrangendo também a “construção cultural e religiosa de corpos dóceis e personalidades femininas subservientes”. A “violência contra a mulher” não era apenas produto do “poder patriarcal heterossexual”, mas também do “poder kyriarcal colonialista”, sendo sustentada por “estruturas multiplicadoras de controle, exploração e desumanização”. Como afirma, as análises feministas vinham registrando, de forma ampla, como as práticas disciplinadoras da cultura e da religião sancionam e reproduzem normas sexuais tradicionais que produzem o “corpo feminino”, ou, citando a filósofa Sandra Lee Bartky (e sua obra “Foucault, femininity and the modernization of patriarchal power”, de 1988), um corpo submetido e produzido como sendo o “corpo ideal da feminilidade”.⁶³³

Elisabeth Fiorenza dá visibilidade ao que Sandra Lee Bartky aponta como sendo práticas socioculturais disciplinadoras que visavam a produção do corpo feminino. A primeira destas práticas visam o “corpo feminino ideal”, levando uma grande

⁶³²FIORENZA, Elisabeth S. Introdução. Trad. Gentil Avelino Titton. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 254, 1994/2, p. 1-10

⁶³³Idem. p. 10-11

quantidade de mulheres a se submeterem obsessivamente a diversas formas de dietas e exercícios físicos. A segunda tem como meta o “corpo feminino dócil”, inculcando uma série de gestos, posturas e movimentos que resultassem em uma linguagem corporal recatada, tímida e subserviente. A terceira tinha o objetivo de mostrar o “corpo como uma área ornamental”, constituindo um ideal de beleza eurocêntrico, incentivando a “arte da cosmética” e as cirurgias plásticas. A estas três estratégias Elizabeth Fiorenza acrescenta mais uma: a que visa formar “o corpo feminino como símbolo cultural-religioso”, produzindo “o feminino submisso e dócil, inculcando a desejabilidade do feminino hegemônico”. Acentuando pontos sustentados no fascículo anterior, esta teóloga demonstra como os estudos “womanistas” denunciavam, por exemplo, alguns padrões de beleza, que eram perpassados não apenas pelo sexismo, mas também pelo racismo.⁶³⁴

Se por um lado são apontadas estratégias para a constituição do “corpo ideal feminino”, os estudos teológicos feministas sobre a violência contra mulheres e o abuso de crianças dão visibilidade a discursos teológicos tradicionais que acabam por tornar-se obstáculos para mulheres e crianças vítimas de abuso que, de alguma maneira, procuram reverter a situação em que se encontram. Primeiro, “a política sociocultural ocidental de subordinação”, que se baseia na filosofia grega, no direito romano e é propagada pelas escrituras judaicas, islâmicas e cristãs, que acabam, a partir do discurso sobre a submissão das mulheres, legitimando e redefinindo, por sua vez, a misoginia, o racismo, a homofobia e a xenofobia.⁶³⁵ Conforme Elisabeth Fiorenza:

Não apenas imagens da Escritura produzem esta política patriarcal do sentido, mas também as doutrinas teológicas sobre autoridade sustentam relações familiares e estruturas eclesiais patriarcais. [...] [A] doutrina cristológica da chefia masculina e da autoridade patriarcal [...] torna impossível às crianças e mulheres cristãs resistir ao abuso sexual por parte de “chefes de família” conjugais e eclesiais, por parte de “pais” naturais e espirituais.⁶³⁶

Em segundo lugar, a doutrina escriturística de que o pecado entrou no mundo através de Eva criou um padrão cultural que faz com que as mulheres expostas ao estupro, incesto ou aos maus-tratos sintam-se culpadas e responsáveis pela situação da

⁶³⁴Id. p. 11-13

⁶³⁵Id., p. 15

⁶³⁶Id., p. 16

qual são vítimas. Enfim, os “discursos teológicos da vitimização” acentuam a culpabilidade das mulheres ou a sua incapacidade de colocar-se à altura do “ideal feminino” de santidade e modéstia. Por fim, os valores cristãos centrais, como “amor” e “perdão”, quando pregados a mulheres ou a homens subordinados ajudam a manter relações de dominação e a aceitação da violência doméstica e sexual. Conforme esta teóloga, os textos escriturísticos e a ética cristã muitas vezes apóiam o ciclo da violência, impedindo a resistência a ela. Cita como exemplo as esposas que sofrem maus-tratos e que, em contrapartida, a despeito da violência sofrida, crêem que o divórcio seja contra “a vontade de Deus”, o que as faz muitas vezes permanecer no interior de relações matrimoniais violentas.⁶³⁷ Afirma ainda que, caso não fossem questionadas as imagens socioculturais da “feminilidade”, os discursos teológicos e religiosos representariam um reforço à violência. Se por um lado a teologia cristã condena as formas opressivas de exploração, por outro lado, a proclamação da “política de submissão” e das “virtudes femininas” de abnegação, docilidade, subserviência, obediência e sofrimento - só a título de exemplo - acabavam por defender dissimuladamente práticas de vitimização.⁶³⁸

Gostaria de ressaltar que o tema “violência” havia sido tratado anteriormente em uma edição de 1985, no artigo “Revolução sexual e violência contra a mulher: o limite entre libertação e exploração”⁶³⁹, da psicoterapeuta Susan E. Hanks. Inserido em um fascículo sobre “Sociologia da Religião”, este artigo - aqui exposto de forma resumida - tem como ponto de partida a questão: “Como foi que a bandeira da revolução sexual, com sua promessa de liberdade, chegou a ser explorada para justificar a violência do homem contra a mulher?”. Segundo a autora, a revolução sexual havia introduzido novos costumes culturais no que dizia respeito à sexualidade e às relações homem/mulher, quando então questões como virgindade, monogamia, orgasmo, homossexualidade, bissexualidade e auto-sexualidade passaram a ser debatidas. Experimentou-se o “casamento aberto” e o “amor livre”; homens e mulheres puderam distinguir entre a “atividade sexual recreativa” e a “atividade sexual procriativa”. Enfim, tais mudanças haviam representado um grande impacto no comportamento humano.

⁶³⁷Id., p.18-19

⁶³⁸Id., p. 18-21

⁶³⁹ HANKS, Susan E. Revolução sexual e violência contra a mulher: o limite entre libertação e exploração. Trad. Gentil Avelino Titton. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 193, 1984/3, p. 57-69

Como não poderia deixar de ser, esses fatos também tiveram um “lado negro”, como a proliferação da pornografia e a crescente constituição de representações de mulheres como objetos sexuais.⁶⁴⁰

Para Susan Hanks, um dos elementos importantes – se não o mais importante – a solidificar alguns tipos de violências, não raras vezes baseadas no “menosprezo pelo feminino”, era “o caráter patriarcal da cultura dominante”, que acabou por desdenhar a violência doméstica, a violência psicológica, o estupro, a humilhação e a exploração das mulheres, o incesto, a pornografia infantil etc. Afirma que felizmente a revolução sexual, apesar desse “lado negro”, havia sido acompanhada de uma outra revolução: o ressurgimento do movimento de libertação da mulher, que possibilitou um olhar crítico com relação às violências por ela citadas, e tantas outras mais, sob o ponto de vista feminista, incitando também a elaboração de uma série de estudos feministas no campo das ciências sociais.⁶⁴¹

Passada uma década da publicação do artigo de Susan Hanks, nota-se que a violência passou a receber uma maior atenção por parte dos estudos feministas elaborados nas mais diferentes disciplinas. Tais estudos tornaram-se as referências principais das teólogas, que deles se apropriaram como objetivo de analisar o tema “violência” pelo viés da teologia crítico-feminista, discutindo em especial os aspectos teológicos e religiosos presentes nos atos de violências.

Em face do aumento das discussões em torno do assunto - é relevante recordar -, em 1988, havia iniciado a “Década Ecumênica das Igrejas em Solidariedade com as Mulheres”, promovida pelo Comitê Central do Conselho Mundial das Igrejas (CMI), conforme já destacado no terceiro capítulo. A exemplo do que ocorrera na Década da Mulher, vários eventos foram criados para que fossem discutidos os mais diversos temas, levando em conta as experiências de vida das mulheres, o que provavelmente possibilitou, entre outros pontos, que surgissem novas propostas de debate, ou que antigos temas passassem a ser revisitados pelas mulheres em geral e pela teologia feminista em particular. A partir do momento em que foi declarada a “Década Ecumênica”, que na época tinha como sua delegada geral a teóloga de Gana, Mercy Oduyoye, foi proposta uma mensagem a ser lançada por ocasião da Páscoa de 1988, cujo foco era a pergunta: “Quem vai remover a pedra?”, aludindo à passagem em que as

⁶⁴⁰Id., p. 57-58

⁶⁴¹Id., p. 60-67

mulheres, por ocasião da morte de Cristo, caminhavam em direção ao seu túmulo. Depois de terem sido consultadas mulheres das mais diferentes regiões, foram decididas, em conjunto, as pautas a serem enfocadas no decurso da Década, dentre as quais figurava a “violência contra a mulher tanto na Igreja quanto na sociedade”. Assim sendo, dentre as “pedras” a serem removidas estava a violência, especialmente aquelas perpetradas contra o corpo das mulheres, vítimas das mais variadas formas de abuso.⁶⁴²

Penso que é nesse contexto que deve ser analisado este fascículo de 1994, mesmo que nem todas as propostas elaboradas em função desta Década tivessem sido levadas adiante. Explicando: de acordo com a teóloga Mary Hunt, em artigo publicado em 2000, durante os primeiros cinco anos da Década (de 1988 a 1993) as iniciativas foram unilaterais, os resultados escassos e a oposição muito eficiente. Como informa a teóloga, na segunda metade da Década, foi elaborado pelas mulheres um vasto material que acabou por ser ignorado pelas Igrejas-membro do CMI.⁶⁴³ As mulheres eram “olhadas com suspeitas”, sendo que houve até o questionamento se a Década Ecumênica seria realmente necessária, pois havia “questões 'mais urgentes' de natureza política a serem enfrentadas pelo Conselho e seus membros”. Como a Década assumiu um “rumo pro-ativo”, segundo Mary Hunt, inclusive levantando abertamente pontos como o abuso sexual cometido pelo clero e os direitos de lésbicas, ela tornou-se “mais ameaçadora e menos popular” entre as Igrejas-membros que não permitem nem fomentam a igualdade de “direitos/ritos da mulher”.⁶⁴⁴ Provavelmente, tais reações das Igrejas-membros do Conselho Mundial das Igrejas, reações consideradas por Mary Hunt como violentas, tenham gerado, ao lado de outros fatores, o debate sobre violência.

Um detalhe: embora os temas dos fascículos da Concilium fossem estabelecidos dois anos antes de sua publicação, é pertinente citar, só a título de exemplo, a Conferência Mundial de Viena, organizada pela ONU, em 1993. Nesta Conferência foram discutidos diversos assuntos referentes aos direitos humanos e, em meio a essa

⁶⁴²GNANADASON, Aruna. A Igreja solidária com as mulheres: utopia ou símbolo de fidelidade? Trad. Reinaldo Endlich Orth.Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 96-101.

⁶⁴³Lembrando que a Igreja Católica recusou-se a fazer parte deste Conselho - o que para mim não significa afirmar que não tenha sido afetada pelas movimentações ali promovidas, em especial as que diziam respeito às mulheres.

⁶⁴⁴HUNT, Mary. Irmãs de Sofia em luta: reação Kyriarcal, visão feminista. Trad. Gentil A. Tilton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 288, 2000/5, p. 29-30. Da mesma autora, ainda sobre a Década Ecumênica, Ver: HUNT, Mary. Os desafios de las teologías feministas para América Latina y Brasil. Conciencia Latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir, ano XV, nº 1, enero/mar. 1999, p. 9

discussão, um assunto debatido foi a violência contra as mulheres, uma realidade cada vez mais freqüente, como comprovavam dados estatísticos de diferentes países. Deste evento resultou um documento oficial (a Carta de Viena), que teve um capítulo totalmente destinado a questões sobre as mulheres e onde a problemática da violência foi tratada. Segundo a Carta, a Conferência Mundial havia dado especial destaque à importância do trabalho destinado a eliminar a violência contra as mulheres na vida pública e privada, todas as formas de abusos sexuais, a exploração e o tráfico de mulheres, erradicando também as conseqüências preconceituosas de determinadas práticas tradicionais, entre elas o extremismo religioso. É bom também destacar que para que tal Conferência incluísse as violações aos direitos das mulheres como uma questão de direitos humanos foram necessários dois anos de trabalho por parte de organizações de 123 países, que reuniram em torno de 300 mil subscrições para reivindicar às Nações Unidas o debate sobre o tema. Portanto, antes mesmo deste evento, o assunto já vinha sendo discutido, pelo visto desde 1991, quando iniciaram as mobilizações para que os direitos das mulheres fossem pauta das reuniões.⁶⁴⁵ Pode-se inferir que talvez as mobilizações em torno da Conferência Mundial de Viena possam ter representado também um impulso para que as teólogas feministas da Concilium trouxessem para o centro dos debates deste campo a problemática da violência contra as mulheres, mesmo que não citando o referido evento, nem mesmo as movimentações que o antecederam.

Antes de prosseguir na exposição de alguns artigos deste fascículo de 1994, desejo chamar atenção para um fato já assinalado no capítulo anterior com relação aos artigos teológico-feministas elaborados no campo onde se situavam na revista: ou seja, a não-problematização do corpo como um espaço atravessado pelos discursos e o silenciamento das teólogas da Concilium sobre os processos de normalização que sobre ele recaem. Via de regra, os discursos das teólogas, até este momento, pareciam referir-se ao corpo como uma unidade biológica que fornecia uma identidade feminina ou masculina, baseada em um determinado tipo de sexo. No entanto, através da apresentação das discussões de Sandra Lee Bartky, Elisabeth Fiorenza dá visibilidade a um outro olhar sobre o corpo: o corpo como “texto da cultura” e como “lugar de controle social”, utilizando os termos empregados por Susan Bordo, que, a exemplo de

⁶⁴⁵Ver: TELES, Maria Amélia de Almeida. Guerreiras de Viena. Enfoques Feministas. São Paulo, ano III, nº5, dez. 1993, p. 05-11

Sandra L. Bartky, reporta-se a Michel Foucault ao tematizar o corpo e a reprodução da feminilidade a partir da análise de algumas chamadas “desordens femininas”, como a histeria, a agorafobia e a anorexia. Esta autora sustenta que, analisadas do ponto de vista histórico, a disciplina e a normalização sobre o corpo feminino devem ser reconhecidas como estratégias de controle social. Ao olhar o corpo das mulheres que sofrem tais “desordens” - a exemplo dos corpos violentados de todas as formas apresentados por Elisabeth S. Fiorenza e por tantas outras autoras do fascículo aqui tratado – o que se vê é um corpo marcado principalmente por uma construção homogeneizante e normalizadora da feminilidade. Assim, os corpos das mulheres apresentam-se como um “texto descritivo”, nos quais podem ser lidos ideais de feminilidade, ideais estes que vão se deslocando de acordo com diferentes contextos, mas que acabam por dar visibilidade a “formas históricas predominantes de individualidade, desejo, masculinidade e feminilidade”. O “corpo dócil” é aquele cujas forças e energias estão subjugadas ao controle externo, à sujeição, à transformação e ao aperfeiçoamento.⁶⁴⁶

Ao construir enunciados sobre a feminilidade (pois o masculino, como já frisei, é pouco falado, já que ele aparece sempre como a “regra” inquestionável⁶⁴⁷), a ação pedagógica da Igreja deseja este corpo dócil e normalizado; um corpo que, segundo Pierre Bourdieu, é um corpo socializado, uma “política incorporada”, estando constantemente inserido em um processo social de modelação, ordenação e normatização de atos e posturas. Sobre ele atua o poder que, por sua vez, comporta uma dimensão simbólica que visa a submissão dos corpos socializados.⁶⁴⁸ Contudo, esta “política incorporada” até então havia passado longe das práticas discursivas engendradas pelas teólogas feministas no campo teológico-feminista na *Concilium*. Entretanto, há um detalhe: mesmo assim, quando o tema foi tratado, como no caso do fascículo em pauta, penso que ele não teve o aprofundamento que deveria ter tido,

⁶⁴⁶BORDO, Susan. O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan. **Gênero, corpo e conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p. 19-23

⁶⁴⁷Na *Concilium* há poucos artigos que falam sobre masculinidade ou sobre “o masculino”. Os artigos que fizeram esse tipo de abordagem são: HAUGHTON, Rosemary. Deus é masculino?. Trad. Gentil A. Titton. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 154, 1980/4, p. 63-71; SWIDLER, Arlene. A imagem da mulher numa religião voltada para o “Pai”. Trad. Gentil A. Titton. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 163, 1981/3, p. 88-93; JOHNSON, Elizabeth A. A masculinidade de Cristo. Trad. Gentil A. Titton. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 238, 1991/6, p. 120-129; TAYLOR, Mark. Masculinidade, supremacia branca e prática eclesial. Trad. Gentil A. Titton. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 252, 1994/2, p. 86-109

⁶⁴⁸BOURDIEU, Pierre. A Dominação Masculina. *Educação&Realidade*, 20(2). jul/dez, 1995, p. 133-142

principalmente em face do conhecimento sobre a importância do discurso religioso na fabricação desses “corpos dóceis”.

Como indica Eni Pulcinelli Orlandi, o discurso religioso é marcado por um desnivelamento fundamental na relação entre locutor e ouvinte. Este discurso é pautado pela hierarquia, pelas relações de desigualdade que se estabelecem entre locutor e ouvinte, haja vista estes pertencerem a ordens de mundo totalmente diferentes: o locutor situa-se no plano espiritual, enquanto os ouvintes encontram-se no plano temporal, o plano do que é falível, finito, relativo e instável.⁶⁴⁹ Levando em conta ainda esta autora, percebe-se que, nas religiões ocidentais, o sujeito religioso é aquele marcado pela submissão, constituindo-se como aquele que é falado por Deus.⁶⁵⁰ Portanto, penso que falar sobre as violências de que são vítimas as mulheres, violências que recaem sobre seus corpos, corpos que, por sua vez, vêm sendo constantemente constituídos pelas práticas discursivas da Igreja oficial, supõe observar o corpo de uma maneira muito mais ampla. Por outro lado, há que se pensar que, embora as falas sobre o corpo elaboradas pelas teólogas feministas que publicaram na *Concilium* sejam poucas, especialmente devido à relevância deste tema, não se pode negar a importância do movimento destas teólogas no sentido de, através de diversos assuntos abordados, buscar romper o desnivelamento próprio do discurso religioso, apontado por Eni P. Orlandi. Elas desafiam as hierarquias, transpassam as barreiras entre essas duas ordens de mundos, colocando em xeque seu caráter “natural”; buscam dizer-se por si mesmas e, desta forma, apagar a marca de submissão do sujeito religioso.

Um dos artigos sobre violência apresentados nesta edição, elaborado pela religiosa Mary John Mananzan, na época coordenadora internacional da Comissão da Mulher da Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo (EATWOT⁶⁵¹), refere-se aos processos de socialização que faziam com que as mulheres acabassem por tornar-se colaboradoras da violência de que eram alvos. Esta religiosa enfoca os

⁶⁴⁹ ORLANDI, Eni Pulcinelli. **A linguagem e seu funcionamento:** as formas do discurso. Campinas, SP: Pontes, 1987, p. 239-243

⁶⁵⁰ ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Palavra, fé e poder.** Campinas, SP: Pontes, 1987, p. 15.

⁶⁵¹ O EATWOT foi constituído no ano 1976, na Tanzânia, sendo formado por homens e mulheres. Tem como objetivos, entre outros, o intercâmbio de posições teológicas, realizado pessoalmente ou através de livros e revista publicadas no “Terceiro Mundo”; promover a interação entre as formulações teológicas, as ciências, as artes, a espiritualidade e a ecologia; apoiar movimentos pelos direitos humanos e sociais; organizar reuniões intercontinentais, continentais e regionais para teólogos do “Terceiro Mundo”. Atualmente, a teóloga latino-americana Luiza Tomita faz parte do Comitê Executivo desta organização, onde assume as funções de secretária executiva e tesoureira. Disponível em: <<http://www.eatwot.org/>>. Acesso em: 1 maio 2007

processos através dos quais as mulheres internalizam sua própria opressão, acabando por, involuntariamente, colaborar para a perpetuação da discriminação, da subordinação e da exploração.⁶⁵² Analisando casos reais de três mulheres vítimas de violência, passa a discorrer sobre os diferentes processos de socialização que perpetuam a submissão das mulheres aos atos de violência. Primeiramente, reporta-se à socialização que ocorre na família, onde a criança assimila tendências, medos e preconceitos. É neste espaço que são plantadas as sementes do racismo, da discriminação e do sexismo, e onde as meninas são socializadas para seus papéis de mães e esposas.⁶⁵³

Mary J. Mananzan, em um momento posterior, refere-se também à escola e aos meios de comunicação de massa, que apresentam e reforçam “modos de ser mulher”. Por fim, atêm-se à socialização das mulheres pela religião e, para tanto, utiliza como exemplo uma pesquisa feita entre mulheres de diferentes contextos religiosos que participaram de um encontro asiático de teólogas, no ano de 1985, em Manila, Filipinas. Todas as participantes, conforme informa, foram unânimes na conclusão de que há realmente uma “raiz religiosa na opressão das mulheres” e que os “elementos patriarcais” presentes nas escrituras foram e têm sido utilizados para racionalizar a sua subordinação e discriminação, sendo que a interpretação tradicional dos primeiros capítulos da Bíblia as aprisionam a um *status* inferior, considerando-as “a causa do pecado original”.⁶⁵⁴ Tais valores foram inculcados nas mulheres, as quais acabam por repassá-los adiante nas suas relações com crianças, filhos, alunos etc. Em contrapartida, de acordo com esta teóloga, o movimento feminista e os estudos realizados em centros de mulheres estavam conseguindo “sacudir” a consciência de homens e mulheres sobre o assunto. Cada vez mais estavam sendo elaboradas uma série de críticas, em especial dirigidas às diretrizes básicas da educação, aos valores tradicionais da família e às teologias, buscando constituir uma “educação feminista alternativa, estilos de vida alternativos para a família e esboços globais de uma teologia feminista da libertação.”⁶⁵⁵

Nas Reflexões Editoriais, de autoria da ministra ordenada Mary Shawm Copeland, é feita uma referência à teórica feminista Iris Marion Young, segundo a qual a violência está embutida nos modelos, nos símbolos, nos hábitos e práticas, geralmente

⁶⁵²MANANZAN, Mary John. Socialização feminina: mulheres como vítimas e colaboradoras. Trad. Reinaldo Endlich Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 254, 1994/2, p. 75

⁶⁵³Idem., p. 79-80

⁶⁵⁴Id., p. 80-82

⁶⁵⁵Id., p. 84

inquestionados, que fazem parte de uma sociedade ou de um determinado grupo, bem como nos pressupostos epistemológicos, morais e religiosos que subjazem não apenas à execução de papéis e tarefas sociais, culturais e religiosos que são estabelecidos, mas também às conseqüências individuais e coletivas de adesão – ou não – a códigos e normas sociais. Esta teórica também demonstra uma preocupação que, como tem sido destacado, é característica especialmente dos anos 1990 nos debates deflagrados no campo que as teólogas feministas organizaram na Concilium: a preocupação em expressar-se de forma abrangente a respeito das mulheres. Ela afirma que, ao tratar sobre a violência, não era mais possível falar das mulheres de uma forma restrita, quer dizer, como se sua concretização num corpo feminino apagasse a classe, o *status* econômico, a cultura, a etnicidade, a raça, a religião, a idade, a história pessoal, entre outros fatores.⁶⁵⁶

Mary S. Copeland indica uma contradição entre os debates teóricos e a prática pastoral cristã. Se por um lado a tradição cristã havia promovido a não-violência como um princípio universal e como elemento essencial na justiça social, por outro, ela não atuava de forma incisiva nas violências perpetradas no domínio das relações privadas e pessoais, centrando sua preocupação principalmente nos confrontos sociais e políticos. Afirma também que as teólogas feministas e aquelas(es) que as apoiavam vinham insistindo para que a Igreja, em sua tarefa teológica e pastoral, investigasse criticamente a inter-relação entre religião, cultura, construção dos sexos e sexualidade, destacando algumas exigências dentre as muitas que as experiências de violência sofrida pelas mulheres vinham apresentando para a Igreja. Primeiro, exigia-se o “reconhecimento cabal da misoginia da própria Igreja ao longo da história”, sua atitude e tratamento ambivalentes em relação às mulheres, fazendo com que esta instituição se confrontasse com sua cumplicidade nos processos de violência contra as mulheres, cumplicidade materializada ou através do silêncio, ou da indiferença. Segundo, esse reconhecimento deveria ser acompanhado de uma “teologia feminista de solicitude pastoral” que procurasse, aceitasse e acalentasse a “experiência de *ser humano* das mulheres” (grifos da autora). Tal “teologia feminista do cuidado pastoral” capacitaria a Igreja a abandonar a

⁶⁵⁶COPELAND, Mary Shawn. Reflexões Editoriais. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 254, 1994/2, p. 163-164

estética da submissão mediante a qual as imagens, símbolos, metáforas, interpretações narrativas, tradições e ritos essenciais da prática cristã treinam e domesticam as mulheres, explícita ou explicitamente, para render-se às prerrogativas e privilégios patriarcais e kyriarcais.⁶⁵⁷

Em terceiro lugar, fazia-se urgente a necessidade de uma reavaliação crítica da antropologia teológica cristã, analisando o papel e a importância da religião na matriz cultural e na forma como as relações domésticas eram construídas socialmente e reforçadas religiosamente e vice-versa. Para que isso se concretizasse, o ponto de partida deveria ser a “experiência das mulheres” em toda sua diversidade. Por fim, Mary S. Copeland levanta um assunto que tem sido uma constante nos noticiários e manchetes das últimas décadas: os desvios sexuais do clero, que, afirma, feriam gravemente a integridade da missão da Igreja. Esse foi o principal tema de um dos artigos desta edição, citado a seguir.⁶⁵⁸

A ministra Marie M. Fortune faz uma abordagem sobre os desvios sexuais do clero através de um artigo intitulado “Conduta imprópria do clero: abuso sexual nas relações ministeriais”, estando as suas análises centradas nos sacerdotes católico-romanos, inseridos principalmente no contexto dos Estados Unidos e do Canadá. De acordo com ela, nestes países, tal discussão veio à tona no início dos anos 1980, quando então as vítimas de abuso sexual por parte de membros do clero começaram a expor suas experiências. Desde 1983, o “Centro para a Prevenção da Violência Sexual e Doméstica”, sediada em Seattle, Washington, Centro no qual Marie Fortune exercia, na época, a função de diretora executiva, vinha debatendo a ética profissional e o abuso sexual praticado por membros do clero. Ela destaca que a violação dos limites sexuais nas relações ministeriais incluíam desde comentários ou sugestões de teor sexual, toques, carícias, sedução, beijos, intercuro, estupro etc. O que fica patente no seu artigo são os dados estatísticos alarmantes que apresenta e a crítica à atitude da Igreja em proteger os transgressores, em manter em segredo os abusos cometidos, preservando, desta forma, sua “fachada de benemerência e normalidade”. De acordo com Marie Fortune, não havia um efetivo desejo da Igreja em fazer justiça; ao contrário, o silêncio das vítimas muitas vezes era comprado a fim de preservar a sua imagem pública.⁶⁵⁹

Um outro artigo deste fascículo sobre violência destaca-se devido ao fato de

⁶⁵⁷Idem., p. 165

⁶⁵⁸Id. p. 166

expor algumas estratégias da Igreja oficial para contrapor-se às ameaças ao seu poder. O artigo ao qual me refiro foi escrito pela teóloga Eileen Stenzel, que busca tratar a violência tendo como pano de fundo a canonização, em 1950, de Maria Goretti, canonização que, segundo ela, deveria ser alvo de análise obrigatório das teólogas feministas. Resumidamente, a história de Maria Goretti (história sobre a qual esta autora afirma saber-se muito pouco) é a seguinte: tratava-se de uma menina de 12 anos, filha de um camponês pobre, cuja família dividia a casa com um homem e seu filho, Alessandro, de 16 anos. Conta-se que Maria Goretti foi insistentemente ameaçada de violência sexual por Alessandro, o qual, depois de tantas recusas, acabou por esfaqueá-la com vários golpes, aos quais ela resistiu durante alguns dias. Antes de morrer, segundo narra a história, Maria perdoou o rapaz, que foi para a prisão, onde passou a ter sonhos nos quais ela, reiteradamente, dizia perdoá-lo. Após trinta anos de prisão, o assassino foi libertado, procurando a mãe da vítima para pedir perdão, momento após o qual passou a viver em reclusão.⁶⁶⁰

De acordo com Eileen Stenzel, a canonização de Maria Goretti, assim como outras canonizações, dão visibilidade à “política de santidade” eclesial. Ou seja, a canonização é um ato político e tem como objetivo promover uma série de valores morais, instituindo determinados comportamentos e recriminando os que neles não se encaixam. A grande questão trazida pela teóloga vai bem além da história da violência da qual Maria Goretti foi vítima. A sua preocupação central foi descrever o contexto no qual ocorreu a sua canonização, ou seja, ela tem que ser lida no contexto dos papados do século XIX e do início do século XX. No século XIX, como atesta, surgiram dois movimentos considerados “antipatriarcais”: o liberalismo e o feminismo. Ambos redefiniam as questões sociais em termos políticos e econômicos e não mais em termos de moralidade pessoal. Ambos também foram condenados pelos papas da época, através de diversos documentos devidamente citados pela teóloga, os quais buscaram reafirmar

⁶⁵⁹FORTUNE, Marie M. Conduta imprópria do clero: abuso sexual nas relações ministeriais. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 254, 1994/2, p. 151-162. Recentemente, no ano 2005, o Católicas pelo Direito de Decidir - Brasil (CDD/BR) publicou uma pesquisa sobre a violência sexual contra mulheres nos espaços eclesiais. Essa pesquisa, de autoria de Regina Soares Jurkewicz, teve como fontes as denúncias de abuso noticiadas na mídia nacional. Ver: JURKEWICZ, Regina Soares. **Desvelando a política do silêncio: abuso sexual de mulheres por padres no Brasil**. Cadernos CDD nº 12. Disponível em: <<http://catolicasonline.org.br/conteudo/publicacoes13.htm>>. Acesso em: 12 ago. 2006

⁶⁶⁰STENZEL, Eileen J. Maria Goretti: o estupro e a política da santidade. Trad. Edgar Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 254, 1994/2, p. 133-134

a primazia da Igreja e do papado na sociedade, insistindo na prioridade dos valores espirituais e religiosos na ordem social, atribuindo a “inquietação social” ao “antiautoritarismo dos movimentos sociais”. Desta forma, a canonização de Maria Goretti foi analisada como “um momento culminante desta tradição papal antimodernista e antifeminista”, um momento no qual Pio XII (1939-1958) reafirmou que a subordinação das mulheres aos homens era uma “lei natural”.⁶⁶¹

Esse tema, conforme deixa claro Eileen Stenzle, tinha que passar por uma reinterpretação feminista que rejeitasse o “intento pastoral antifeminista” presente na canonização de Maria Goretti, que foi santificada por não ter se deixado levar pelos caprichos sexuais de Alessandro. Caso ela, na tentativa de resguardar sua vida, houvesse se submetido a seu agressor seria tão condenada quanto ele. Contudo, ela submeteu-se à autoridade maior da Igreja, que, da mesma maneira como agira seu agressor, não lhe permitiu o direito de decidir sobre seu destino. Daí a necessidade, como expõe a teóloga, de levar a sério os relatos de vítimas de violência sexual tendo como viés, por exemplo, a experiência de Maria Goretti como vítima de tentativa de estupro e de assassinato, não esquecendo o fato de que sua santidade está em grande parte no fato de ter perdoado o seu agressor, o que faz com que sua história ilustre uma realidade devastadora de impotência, bem como o ciclo de violência que essa impotência produz.⁶⁶²

A história da canonização de Maria Goretti, exposta como o fez Eileen Stenzel, remeteu-me a um acontecimento relatado pelo teólogo René Van Eyden no primeiro capítulo desta tese. Em um trecho do seu artigo, este teólogo comenta sobre um fato ocorrido em 1970, quando o Papa Paulo VI concedeu a Santa Teresa de Ávila o título de “Doutora da Igreja”, sendo esse o primeiro título dessa natureza concedido pela Igreja a

⁶⁶¹Idem., p. 134-135

⁶⁶²Id., p. 135-139 Um evento ocorrido recentemente corrobora totalmente as afirmações de Eileen Stenzel. Em 20 de outubro de 2007, Albertina Berkenbrock, também conhecida como a “Maria Goretti brasileira”, foi beatificada pelo papa Bento XVI. Nascida na comunidade de São Luís, município de Imaruí, no Estado de Santa Catarina, ela foi assassinada, aos 12 anos, após uma tentativa de estupro, o que ocorreu no ano 1931. A intenção do assassino era “violar a sua pureza, deflorar sua virgindade”, ao que ela resistiu até a morte, a exemplo de Maria Goretti. Interessante perceber que sua vida é narrada dando ênfase à educação cristã que recebera, ao seu “bom comportamento”, “piedade” e “caridade”; “confessava com frequência [...] comungava com fervor”, sendo “muito devota de Nossa Senhora”. Tinha “inclinação à bondade, às práticas religiosas e à vivência das virtudes cristãs”. Sua “morte heróica”, que ocorreu devido ao fato de Albertina ter “defendido sua pureza”, é narrada por uma *home page* criada em sua homenagem. Esta narrativa termina com os seguintes dizeres: “Está morta Albertina! Seu corpo está manchado de sangue... Sua pureza e virgindade, porém, estão intactas”. Ver: ALBERTINA Berkenbrock. A serva de Deus. Disponível em: <<http://www.albertinab.com/>>. Acesso em: 22 dez. 2007

uma mulher.⁶⁶³ Observando o momento em que isso aconteceu, percebe-se que aquele era o contexto do feminismo de “segunda onda”. Assim sendo, analisando a concessão deste título a Teresa de Ávila e o contexto no qual ela ocorreu, pode-se pensar também que tal ato possa ter sido uma estratégia da Igreja. Mesmo que ela não tenha sido canonizada (o que ocorreu em 1622) por ter suportado algum tipo de violência sexual, a história de sua vida realça a sua dedicação à vida religiosa, sua virgindade, sua fervorosa espiritualidade, sua vocação para a contemplação e para a doação.⁶⁶⁴ Uma representação “feminina” desejada para aquele contexto, eu diria.

Conforme se observa no artigo da teóloga Eileen Stenzel, bem como em outros momentos do fascículo ora analisado, há um trabalho por parte das teólogas participantes do campo “teologia feminista” não somente no sentido de construir um discurso fora das “formas heteronormativas”, buscando reverter, como já disse, as relações que são estabelecidas no discurso especificamente religioso, desconstruindo-as e buscando, assim, promover novas relações nas quais as experiências das mulheres tivessem lugar não através do que se diz “sobre” elas, mas sim tornando suas vozes autorizadas o suficiente para que possam falar sobre si mesmas. Além disso, a teologia e as teólogas feministas põem em evidência neste campo as diversas estratégias que a Igreja utiliza para constituir os sujeitos que ela deseja, principalmente os “sujeitos femininos”, colocando às claras os jogos desta instituição para manter o seu “discurso de verdade” e seu poder. Nestas relações, podem ser lidos os desejos de verdades que também perpassam as práticas discursivas das teólogas na tarefa de fortalecimento do campo de saber no qual se inseriam, especialmente através da “refratação” dos desejos desta instituição.

Antes de finalizar este subcapítulo, julgo ser importante demonstrar que discussões sobre violência já faziam parte das preocupações feministas havia algum tempo, como indicam algumas revistas feministas publicadas no país. Os artigos e notas que comentaram o tema trataram-no pelo viés das diversas formas de violência, uma violência institucionalizada da qual eram vítimas as mulheres, fosse no contexto doméstico ou de trabalho. Tais artigos dão conta de crimes passionais, da criação de

⁶⁶³EYDEN, René Van. A mulher no pensamento teológico hierárquico. In: EYDEN, René Van; FIORENZA, Elisabeth S.; HUNT, Mary E. **Olhares feministas sobre a Igreja Católica**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2001. p. 9-44, (Coleção Cadernos nº 9)

⁶⁶⁴SANTA Teresa d'Ávila. Disponível em: <http://www.catedraldecaxias.org.br/santa_teresa.php>. Acesso em: 21 nov. 2007.

dossiês para manter viva a memória sobre crimes contra as mulheres, sem que houvesse a punição dos culpados, noticiando algumas mobilizações em prol do fim da impunidade daqueles que as vitimam, só para exemplificar.⁶⁶⁵ Mesmo com décadas de atraso, as teólogas feministas trouxeram para seu campo na Concilium esta problemática, o que vem sendo percebido como a vontade de incrementação deste campo através da cooptação de temas do movimento feminista, mas que também pode ser analisado como elemento de constituição da identidade deste campo e das teólogas ali presentes, identidade (ou processos de identificação) que tomam forma a partir da aproximação e do diálogo estabelecido com o “Outro/feminismo”, refutando o “Outro/Igreja e teologia tradicional”.

4.3 “Diferença na solidariedade”: a pluralidade da teologia feminista

O fascículo “Teologia Feminista” publicado no ano de 1996 assinala os dez anos de existência deste campo no interior da Concilium. Paradoxalmente, marca também o seu fim, já que este foi o último destes fascículos a ser publicado pela revista. Trazendo como tema “Diferença na solidariedade: teologias feministas num contexto global”, esta edição pode ser, a exemplo das anteriores, caracterizada por termos como pluralidade/diversidade, dando visibilidade à teologia feminista em diferentes contextos, incorporando artigos que demonstram o trabalho teológico feminista na América Latina (sendo este de autoria da socióloga brasileira Maria José F. R. Nunes⁶⁶⁶), Austrália, África, etc, abarcando também os discursos feministas budistas, muçulmanos, judaicos,

⁶⁶⁵A seguir, alguns exemplos destes artigos, lembrando que eles são apenas amostras, não dando conta da totalidade dos artigos e notas publicadas por estas revistas. Ver: VIOLÊNCIA cotidiana. Lindonéia ou o peso da vida. Nós mulheres, nº 1, jun. 1976, p. 6. POR QUE os maridos batem nas mulheres. Brasil Mulher, ano I, nº 2, 1976, p. 5; PEQUENOS e grandes assassinatos. Mulherio, ano I, jul/ago 1981, p. 12-13; JORDÃO, Fátima. O segredo mais bem guardado. Mulherio, ano II, nº 7, maio/jul 1982, p. 12-13; OS HOMENS que odiavam as mulheres. Mulherio, ano IV, nº 18, set/out 1984, p. 7; HONRA e amor: bons motivos para matar? Mulherio, ano IV, nº 19, nov./dez. 1984, p. 6; VIOLÊNCIA não tem classe. Mulherio, ano V, nº 20, jan./fev. 1985, p. 11-13; GOMES, Regina. Delegacia da Mulher: uma jornada nada particular. Mulherio, ano V, nº 22, jul/ago./set. 1985, p. 3-4; DOSSIÊ: arma contra a impunidade. Mulherio, ano VII, nº 29, maio/jun 1987, p. 18, entre outros. Em 1993 a revista Estudos Feministas publicou um dossiê sobre “mulher e violência”. Ver: DOSSIÊ Mulher e Violência. Estudos Feministas, vol. 1, nº 1, jan./jun. 1993

⁶⁶⁶ROSADO NUNES, Maria José F. A voz das mulheres na teologia latino-americana. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 8-24. Uma observação: algumas questões que esta autora expôs neste artigo encontram-se no primeiro capítulo desta tese.

entre outros. O referido fascículo também é perpassado por análises do percurso do campo “teologia feminista” na revista, examinando o impacto de seus questionamentos em algumas disciplinas da teologia tradicional, trazendo para o debate algumas discussões teóricas que, em linhas gerais, tem como centro a tematização da “diferença”.

Conforme a teóloga Elisabeth S. Fiorenza, autora do Editorial, este número da revista buscava celebrar não só as lutas teológico-feministas e sua produção intelectual ao longo desses dez anos, mas também esboçar um mapa para os futuros rumos que este saber deveria seguir em diferentes contextos culturais e religiosos. Desta forma, o fascículo adquire a forma de uma “mesa redonda imaginária”, da qual diferentes vozes teológicas feministas fazem parte, discutem e argumentam “em torno de cruciais questões teológicas, tensões teóricas e conflitos práticos”, oferecendo não só descrições, mas também análises críticas sobre as articulações e as lutas das “teologias feministas”, que passam a ser referidas no plural, pois, como insiste a teóloga, passada uma década, não era mais possível falar sobre a teologia feminista no singular. Este saber tornara-se “um polícromico tapete” e nele podiam ser ouvidas vozes diferentes, vindas dos mais diversos contextos culturais e religiosos⁶⁶⁷, vozes que tiveram eco no campo “teologia feminista” na Concilium, dando a este campo uma feição própria.

Um detalhe exposto no Editorial deste fascículo era a necessidade de explorar criticamente o “lugar social e institucional” da teologia feminista na Concilium. Os fascículos que configuraram este campo de conhecimento, como indica Elisabeth S. Fiorenza, haviam “contribuído para o desenvolvimento geral da teologia feminista com uma voz própria e com uma abordagem teórica específica”, não se referindo apenas ao tema “as mulheres na Igreja”, nem sendo uma “teologia feita por mulheres para mulheres”, ou ainda, “mais de acordo com a moda, uma teologia de gênero”. Esta disciplina não seguia as linhas das disciplinas teológicas tradicionais, que geralmente partiam da análise das Escrituras. Ela, outrossim, havia sido elaborada como uma “teologia feminista crítica da libertação”, tentando corporificar e desbravar o caminho que começa com uma reflexão sistemática sobre a “experiência das mulheres”, exprimindo, a partir daí, “perspectivas e lugares sócio-religiosos diversos”. Para a teóloga, os diversos fascículos até então publicados “foram pioneiros de uma outra, uma

⁶⁶⁷ FIORENZA, Elisabeth S. Editorial. Trad. Ephraim F. Alves. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 5-6

'nova maneira' de fazer teologia". Um detalhe importante é a sua afirmação de que a teologia feminista havia lutado para conquistar legitimidade, integridade e independência no interior da revista, apesar de deixar claro a existência de pressões contrárias. Havia ainda a dúvida sobre a manutenção e a integridade da teologia feminista na Concilium, que, conforme a teóloga, não estavam asseguradas.⁶⁶⁸

Um comentário a ser feito sobre este Editorial é o tratamento dado por Elisabeth Fiorenza à categoria gênero, uma questão já discutida anteriormente e que retorna neste fascículo, quando a “teologia de gênero” é referida em contraponto à teologia feminista. O que estranha é a manutenção de um determinado tipo de compreensão sobre o significado desta categoria, compreensão esta que é tratada pela teóloga em um artigo publicado no ano de 2002 na revista Rever, quando então relaciona o gênero às diferenças sexuais, ao binarismo homem/mulher, sendo, portanto, uma “categoria universalizante”, que deixava de fora as questões concernentes à classe, à raça etc.⁶⁶⁹

Também sobre a posição Elisabeth Fiorenza com relação ao gênero, bem como a de outras teólogas citadas neste capítulo, pode-se inferir que talvez ela tenha incorporado algumas das análises de Judith Butler sobre esta categoria, expostas no livro “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”, publicado pela primeira vez em 1990, no qual questiona categorias que têm sido tratadas em meio a dualismos ou como figuras ontológicas, preexistentes, como por exemplo, “mulheres”, “sexo”, “gênero”. Segundo Judith Butler, a distinção sexo/gênero supõe uma descontinuidade entre “corpos sexuados” e “gêneros culturalmente construídos”. Para ela, o gênero não deveria ser concebido como a “inscrição cultural de significado num sexo previamente dado”, mas sim “designar o aparato mesmo de produção mediante o qual os próprios sexos são estabelecidos”. O gênero, como indica, é também “o meio discursivo/cultural” que constrói a “natureza sexuada” ou “um sexo natural” estabelecido como “pré-discursivo”, anterior à cultura, além de estar inserido em uma lógica heterossexual (e, portanto, limitada, já que esta lógica regula o gênero como uma relação binária em que o termo feminino diferencia-se do masculino, diferenciação esta realizada por meio das práticas do desejo heterossexual) constituidora da relação binária homem/mulher. De acordo com esta autora, uma pergunta a ser feita sobre a noção de

⁶⁶⁸Idem., p. 6-7

⁶⁶⁹FIORENZA, Elisabeth S. Deus (G*d) trabalha em meio a nós. De uma política de identidade a uma política de luta. REVER. Revista de Estudos da Religião, nº 1, 2002, p. 60, 63, 68, 76. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_fioren.pdf>. Acesso em: 04 dez. 2006

gênero é como ela poderia ser reformulada para abranger relações de poder que produzem o efeito de um “sexo” pré-discursivo, ocultando, desta forma, a própria operação discursiva?⁶⁷⁰

Um outro ponto a destacar do Editorial deste fascículo é a indicação sobre a impossibilidade de prever se a integridade deste campo na revista seria mantido ou não. Isso leva a pensar que alguns conflitos e discussões internas, já observados em outros momentos e lidos nas entrelinhas da fala de algumas teólogas, estavam sendo acirrados no período, daí a incerteza sobre a continuação do fascículo na revista. Lembrando que esta revista, a partir de 1997, passou a tornar-se temática e não disciplinar, conclui-se que, nos bastidores da revista esta era uma questão já discutida entre os membros da Diretoria (da qual Elisabeth Fiorenza fazia parte). É bom recordar as informações da teóloga Maria Pilar Aquino sobre a luta desgastante das teólogas feministas na Concilium, as quais não escaparam das censuras e de controles por parte da sua direção, o que ocorreu desde o início das publicações dos fascículos “Teologia Feminista”, conforme sublinha esta teóloga.⁶⁷¹ Tal assunto será retomado mais adiante.

Como tenho afirmado, desde o início da publicação dos fascículos teológico-feministas – e, conseqüentemente, da formação do campo teológico-feminista -, as teólogas buscaram dialogar com o movimento e os estudos feministas, bem como com teóricas(os) de outras áreas, o que está relacionado não apenas com a constituição de uma identidade para a teologia/teóloga feministas, mas também ao trabalho de legitimação do campo que foi conquistado na revista em 1985. E, neste fascículo, há um artigo, de autoria da teóloga Monika Jakobs, que corrobora tais afirmações. Ela inicia seu artigo falando sobre como o desenvolvimento da teologia feminista na Europa esteve intimamente relacionado à recepção da teologia feminista norte-americana, em especial a partir das primeiras publicações de Mary Daly e Rosemary Radford Ruether. No contexto em que escreveu seu artigo, o espectro da teologia feminista e suas formas de institucionalização na Europa eram múltiplos, como informa. Acusava-se um aumento dos cursos administrados por teólogas feministas nas universidades, assim como na sua produção teórica, além da participação das teólogas em um considerável

⁶⁷⁰BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismo e subversão da identidade. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 17-26, 45.

⁶⁷¹AQUINO, Maria Pilar. **Re: Curiosidade**. [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 28 nov. 2004; AQUINO, Maria Pilar. **Sobre investigacion Concilium** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 19 set. 2004.

número de organizações nacionais e internacionais. Monika Jakobs afirma que a linha ao longo da qual a teologia feminista havia se desenvolvido fora a pergunta sobre o feminismo, não se restringindo apenas a exigências de direitos iguais para as mulheres, mas reconhecendo que a sua plena participação na formação teológica teórica era um elemento essencial para a autocompreensão da teologia feminista como ciência.⁶⁷²

Para esta teóloga, o fato da ciência teológica feminista estar ligada à instituição universitária implicava, por um lado, reconhecer as formalidades para a qualificação, aceitar as regras do jogo existentes, realizar trabalho de convencimento e agir estrategicamente; por outro lado, isso significava a necessidade deste saber em afirmar-se através do discurso científico. Era necessário que a teologia feminista participasse de uma tradição científica. Porém, a institucionalização deste saber não ocorria apenas no espaço das universidades, mas também através dos trabalhos realizados nas associações feministas das Igrejas e nas instituições de formação – trabalhos que criavam a ligação entre a teoria e a prática, garantindo que as discussões teológico-feministas se mantivessem “com os pés no chão”.⁶⁷³

Monika Jakobs cita diversas iniciativas que foram criadas, na década de 1980 e 1990, na Europa, para integração da teologia feminista. Reporta-se a fóruns e sínodos realizados em diferentes países, os quais buscavam a formação teórica teológico-feminista, mais especialmente o “trabalho concreto das mulheres” nas Igrejas e associações. Um fato importante por ela citado foi a constituição de uma rede européia de intercâmbio de teólogas que estavam envolvidas em pesquisas científicas, referindo-se também à Sociedade Européia para Pesquisa Teológica de Mulheres⁶⁷⁴ (ESWTR – European Society of Women in Theological Research), fundada, em 1986, na Suíça. Consta dos objetivos da ESWTR desenvolver uma comunidade teológica científica de mulheres, promover o desenvolvimento de estudos feministas na teologia, desenvolver em clima de diálogo os propósitos de pesquisa, entre outros.⁶⁷⁵

A partir da fundação desta Sociedade, passaram a ser realizadas periodicamente

⁶⁷²JAKOBS, Monika. Teologia Feminista na Europa: do movimento à institucionalização acadêmica. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 47-59

⁶⁷³Id., p. 51-52

⁶⁷⁴Id. p. 56-58

⁶⁷⁵A ESWTR possui, nos dias de hoje, mais de 500 membros, organizando, a cada dois anos, uma conferência que tem o objetivo de levantar importantes questões no âmbito da teologia feminista, e contando com a participação de membros de diversos países. Atualmente, a teóloga italiana Adriana Valerio preside a Sociedade, o que ocorre desde 2006. Ver: WELCOME to ESWTR. Disponível em: <http://www.eswtr.org/home_e.html>. Acesso em: 12 jan. 2007

diversas conferências internacionais, cuja ênfase principal era a troca de idéias sobre projetos de pesquisas. Um destaque dado por Monika Jakobs ao referir-se aos encontros realizados é a visibilidade dada às diferenças presentes nas diversas tradições culturais e religiosas, o que levou à percepção de que a teologia feminista se constituía através da diversidade. Outra conclusão desta teóloga é que a ligação entre movimento feminista e teologia acadêmica feminista era uma condição prévia para que esta se mantivesse viva, que continuasse “sendo um caminho para o futuro”. Enfim, a institucionalização acadêmica era uma necessidade, já que o discurso autônomo e o institucional têm necessidade um do outro. Em suma, a institucionalização acadêmica representou um impulso para a teologia feminista, já que estabeleceu uma “moldura” para suas práticas discursivas.⁶⁷⁶

O artigo acima demonstra como um ponto que atravessa o campo teológico-feminista estabelecido na Concilium: as teólogas feministas almejavam um capital simbólico (neste caso, um capital científico), que poderia situar o lugar de onde falavam e a validade de seus argumentos. Apesar de apresentar as dificuldades enfrentadas naquele período, afirmando que a teologia feminista ainda era uma “rebelião de fronteira”, Monika Jakobs dá mostras de que a relação entre o discurso teológico-feminista e o discurso institucional acadêmico – como frisei, fortalecido na década de 1990, conforme observado nos fascículos elencados neste capítulo - possibilitava ao campo teologia feminista o *status* de cientificidade necessário para seu reconhecimento. Ou seja, as teólogas buscaram elementos que pudessem fazer com que seus enunciados se constituíssem como aceitáveis do ponto de vista científico. E isso dá mostras da relação entre o poder, o saber e a verdade que atravessou este campo não só no espaço da revista, mas também em outros espaços.

4.3.1 As teologias feministas rompendo fronteiras

Em 1996, por ocasião da comemoração dos dez anos dos fascículos teológico-feministas, mais do que simplesmente rever seu percurso, objetivou-se comprovar os

⁶⁷⁶JAKOBS, Monika. Teologia Feminista na Europa: do movimento à institucionalização acadêmica. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 58-59

deslocamentos causados por este campo de conhecimento em outras disciplinas teológicas. Para tanto, foi criada uma “Mesa Redonda”, através da qual alguns teólogos puderam dar seu testemunho sobre a maneira como a teologia feminista havia sido introduzida nas análises realizadas em disciplinas como teologia fundamental, teologia moral e ética e teologia prática. Como se percebe, mesmo sendo considerada uma “rebelião de fronteira”, este saber ultrapassou seus limites e espaços, o que leva a pensar na afirmação de Homi Bhabha, para o qual a fronteira é o lugar onde algo começa a se fazer presente.⁶⁷⁷

Um dos artigos que dá visibilidade à presença da teologia feminista nas reflexões de outras disciplinas teológicas é o de autoria do sacerdote e teólogo David Tracy, que assinala que o pensamento feminista havia sido o maior desafio para as disciplinas em geral e para a teologia, em particular. Este teólogo faz menção em especial aos estudos e enfoques de gênero que, juntamente às preocupações sobre raça e classe, deslocou o aspecto histórico de todas as disciplinas (incluindo a teologia) “de uma preocupação mais familiar com o contexto histórico para uma preocupação mais exata com o ‘lugar social’ (gênero, raça, classe) como elementos necessários em qualquer análise de contexto histórico”. Segundo ele, não havia mais como engajar-se em uma investigação histórica séria, abrangendo desde as Escrituras até períodos contemporâneos, ignorando os assuntos de gênero, tanto com o objetivo de recuperar as “vozes femininas esquecidas” quanto para desenvolver “formas importantes de hermenêutica feminista de suspeita” com referência à tradição. Ainda de acordo com ele, no que dizia respeito às mudanças causadas pelo pensamento feminista na disciplina teologia fundamental, que tinha como uma das preocupações centrais analisar as relações entre “fé” e “razão”, estas abarcaram principalmente considerações com relação às “noções modernas” de racionalidade, que preconizava a separação entre pensamento/experiência, conteúdo/forma, teoria/prática. Essas dualidades foram questionadas pelas reflexões feministas, que demonstrou o quanto elas são “contingentes e masculinas”. Um outro fator relevante foi o fato das teologias feministas e “womanistas” terem insistido de forma contundente na relação entre práxis e teoria. De acordo com David Tracy, os(as) teólogos(as) que passassem a compreender o pleno impacto e o alcance dos desafios lançados pela reflexão teológica feminista não poderiam mais voltar para “o mundo

⁶⁷⁷BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998, p. 24

anterior de 'fê' e 'razão' – um mundo completamente perdido”.⁶⁷⁸

O teólogo Marciano Vidal demonstra, em outro artigo, o impacto exercido pela teologia e ética feministas na sua concepção sobre ética teológica. Este impacto resultou em algumas mudanças no tratamento dos temas desta disciplina. Contando sobre sua experiência, diz que, em primeiro lugar, ele passou a inserir em suas análises e escritos questões como o gênero (ou o que denomina “esquema sexo-gênero”). Segundo, essa inserção do gênero permitiu que compreendesse a “mulher” como “conteúdo” da teologia moral, constatando o tratamento negativo e pré-científico que lhe era dado na reflexão teológico-moral. Em terceiro lugar, ele passou a integrar a “ética propriamente feminista” em suas abordagens, abrangendo tanto os pontos relativos ao “feminismo da igualdade” como aos do “feminismo da diferença”, embora considerasse os pontos do “feminismo da igualdade” como mais “ricos” para a perspectiva ética. Ao expor sua posição, este teólogo faz diversas referências a trabalhos por ele elaborados tendo já incorporado tais pontos de vista.⁶⁷⁹

No espaço da teologia prática, o pensamento teológico-feminista representou, de acordo com informações do teólogo Norbert Mette, um elemento importante para maiores esclarecimentos sobre o objeto e o *status* desta disciplina teológica, cujos representantes eram predominantemente homens, embora cada vez mais se percebesse a “participação feminina” nas produções científicas deste campo, o que, para o autor, significava um futuro crescimento da representação das mulheres no espaço da teologia prática, em especial nas instituições teológicas e nos cursos de ciências da religião. Uma das contribuições do feminismo e da teologia feminista nesta disciplina foi principalmente fazer com que se deixasse de pensar em uma ação eclesial e comunitária separada das tensões e conflitos da sociedade no interior da qual esta ação se realiza.⁶⁸⁰

Apesar dos depoimentos citados acima, chama a atenção o pouco número de teólogos depondo sobre as possíveis contribuições das reflexões teológico-feministas em outras disciplinas. Também esta é uma oportunidade de frisar a parca participação de teólogos neste campo teológico-feminista da Concilium. Foram poucos os que trataram o tema “mulher/mulheres”, tanto nos fascículos de teologia feminista como nos

⁶⁷⁸ TRACY, David. O desafio do pensamento feminista par a teologia fundamental. Trad. Edgar Orth. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 116-118

⁶⁷⁹ VIDAL, Marciano. O impacto da teologia feminista na minha concepção da Ética Teológica. Trad. Edgar Orth. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 118-120

⁶⁸⁰ METTE, Norbert. O desafio da teologia feminista para a teologia prática nos países de língua alemã. Trad. Edgar Orth. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 120-122

demais espaços da revista. A proposta inicial que parecia caminhar no sentido de uma efetiva participação dos teólogos neste campo ficou mesmo na proposta⁶⁸¹.

4.3.2 Outros contextos de discussões teológico-feministas e o debate da “diferença”

Além dos artigos que evidenciaram a interferência da teologia feminista em outras disciplinas teológicas, foram publicados, neste fascículo de 1996, alguns ensaios que dão a ler o caráter plural deste saber, revelando uma produção teológica feminista para além das fronteiras norte-americanas e européias. Por exemplo, no que diz respeito ao contexto australiano, a teóloga Elaine Wainwright⁶⁸² indica o momento em que as teólogas feministas daquele país passaram a fazer parte do debate internacional, o que ocorreu tardiamente, devido ao isolamento geográfico que afastava as teólogas dos grandes centros e redes de diálogo. Por outro lado, houve também o isolamento de algumas teólogas inseridas em instituições acadêmicas, que recusavam as abordagens feministas tanto da religião quanto da teologia. Elaine Wainwright revela a constituição de espaços de reflexão sobre teologia e religião, bem como o surgimento de meios de divulgação da produção teológico-feminista do contexto no qual transitava. Faz menção, por exemplo, à revista Magdalene, produzida por mulheres de Sydney entre 1973 e 1987, ano este em que surgiu a Womem-Church, uma revista de Estudos Feministas sobre Religião, além da Voices from the Silence, Revista Ecumênica Nacional da Mulher, cujo primeiro fascículo foi editado em 1989. Nos anos seguintes, a teologia feminista na Austrália passou “a mostrar seu rosto em público”, sendo praticada

⁶⁸¹A propósito desta afirmação, segundo a teóloga Delir Brunelli, no universo eclesiástico não houve grandes modificações com relação às propostas das teólogas e às questões de gênero. Referindo-se mais especificamente ao Brasil e à realidade na qual se insere, classifica diferentes posturas de padres, bispos e também religiosos não ordenados sobre o tema: 1) há aqueles que são hostis, inclusive assumindo uma postura agressiva quando percebem que algo pode ser interpretado como “feminista”; 2) existem os que consideram justo que as mulheres lutem por seus direitos, mas não se envolvem, pois acreditam que esta é uma tarefa para as mulheres; 3) há os que até se propõem a apoiar e ajudar as teólogas, embora, como indica, eles mesmos não se sentem atingidos; 4) finalmente existem aqueles que percebem que as análises de gênero dizem respeito a homens e mulheres e demonstram que eles também são atingidos e provocados a mudar. Dentre esses grupos, estes últimos são a exceção, sendo que a maioria enquadra-se no segundo e no terceiro grupo. BRUNELLI, Delir. **Re: Novas Questões** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 04 mai. 2005.

⁶⁸² WAINWRIGHT, Elaine. Tecer uma teia sólida. Trabalho teo/tea-lógico feminista no contexto australiano. Trad. Gentil Avelino Tilton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 25-35.

principalmente em lugares e contextos variados, como grupos de estudos, de ritos e de espiritualidade, lares e outros “espaços de mulheres”, departamentos de estudos religiosos e de teologia em universidades, assim como em escolas teológicas. Ela também cita duas publicações da década de 1990: “Claiming our rites” (1994) e “Freedom and Entrapment” (1995), ambas coletâneas de ensaios que representam as preocupações de estudiosas feministas australianas.⁶⁸³

Elaine Wainwright chama atenção para o pequeno número de mulheres que lecionavam teologia, expostas à “marginalização num corpo docente predominantemente masculino”, além de mencionar a exclusão das mulheres aborígenes de uma reflexão teológica constituída por mulheres brancas de ascendência europeia, o que remete ao fato da teologia feminista não estar isenta de mecanismos de exclusão. No tocante à tradição católica, afirma que, durante os anos de 1970 e 1980, as mulheres de congregações religiosas passaram a ter a oportunidade de adquirir formação teológica, muitas vezes no exterior, quando então absorveram influências de teólogas feministas dos Estados Unidos e Europa, o que resultou na fundação do projeto “Women and the Australian Church” (WATAC)⁶⁸⁴, que iniciou um estudo sobre as funções exercidas pelas mulheres na Igreja e na sociedade. Para finalizar, esta teóloga faz alusão às mulheres anglicanas que, durante a década de 1980, canalizaram suas estratégias políticas para o Movimento de Ordenação de Mulheres. O resultado surgiu em 1992, quando foram ordenadas mulheres em diversas dioceses australianas.⁶⁸⁵

Outro contexto citado por este fascículo da Concilium é o africano, abordado pela doutora em Estudos Religiosos Teresia Mbari Hinga, segundo a qual, em 1989, havia sido formado um grupo de 70 mulheres africanas, que se reuniu em Gana com o objetivo de inaugurar um fórum onde fossem colocadas em prática pesquisas, análises e reflexões sobre suas experiências em diversos contextos. A referida reunião, conforme

⁶⁸³ JOY, Momy; MAGEE, Penelope (eds.). **Claiming our rites: studies in religion by australian women scholars**. The Australian Association for the Study of Religions, Adelaide, 1994; CONFOY, Maryanne; LEE, Dorothy (eds.). **Freedom and Entrapment**. CollinsDove, Melbourne, 1995. Apud WAINWRIGHT, Elaine. Tecer uma teia sólida. Trabalho teo/tea-lógico feminista no contexto australiano. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 25-26, 28.

⁶⁸⁴ O WATAC foi constituído no ano 1984 e dentre seus objetivos estão: modelar novas formas de ser igreja, promover uma linguagem inclusiva, abordar pontos relacionados à saúde das mulheres, sensibilizar a opinião pública com relação à violência doméstica, entre outros. VER: WE are WATAC. Women and the Australian Church. Disponível em: <<http://www.watac.net>> Acesso em: 15 jul. 2005.

⁶⁸⁵ WAINWRIGHT, Elaine. Tecer uma teia sólida. Trabalho teo/tea-lógico feminista no contexto australiano. Trad. Gentil Avelino Titton. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 30-34

diz, “foi uma virada no aparecimento de uma teologia ‘feminista’ mais formal e provavelmente mais sistemática no continente”, embora – destaca – não fosse certo afirmar que antes desta data não pudessem ser ouvidas vozes de teólogas na África. O grupo de mulheres a que se reporta passou a ser denominado “Círculo de Teólogas Africanas Conscientizadas”. Com relação aos desafios colocados para a teologia feminista africana, aponta alguns: primeiro, fazia-se necessário o comprometimento em prol da criação de uma teologia que não fosse apenas “sobre” as mulheres, mas também “das” mulheres. Havia também o desafio para que as teólogas resistissem às abordagens que privilegiam as experiências das mulheres da elite como se essas experiências fossem normativas para a teologia; segundo, a teologia feminista africana, até aquele momento, era um produto de mulheres cristãs. Levando em conta a diversidade cultural e religiosa africana, deveriam ser consideradas as experiências das mulheres não-cristãs, particularmente das muçulmanas.⁶⁸⁶

Neste fascículo de 1996 foram publicados outros artigos que mencionam os discursos teológicos feministas muçulmanos, budistas e judaicos. Por exemplo, a paquistanesa especialista em Estudos Islâmicos e feminista, Ghazala Anwar, oferece um panorama sobre os discursos feministas muçulmanos, suas questões centrais e preocupações fundamentais. A autora limita sua análise às feministas muçulmanas que se formaram em instituições de ensino da Europa e América do Norte, ou àquelas que foram influenciadas pelas tradições intelectuais do Ocidente, mesmo residindo em regiões denominadas “mundo muçulmano”. Com relação aos pontos discutidos pelas feministas muçulmanas, era dada centralidade a algumas leis que os juristas clássicos sustentam com base em certos versículos do Corão.⁶⁸⁷ De acordo com Ghazala Anwar, entram em pauta, neste caso, as leis do estatuto pessoal, incluindo a poligínia

⁶⁸⁶ HINGA, Teresia Mbari. Teologias feministas na África; entre o colonialismo e inculturação. Trad. Reinaldo Endlich Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 36-46

⁶⁸⁷ ANWAR, Ghazala. Discursos feministas muçulmanos. Trad. Gentil Avelino Tilton. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 70-77. Segundo afirma, as reflexões feministas muçulmanas têm como centro o Corão e a Hadith e, obviamente, as leis que deles são derivadas. O Corão é conhecido pelas famílias muçulmanas como sendo “a palavra literal de Deus” e o Hadith é concebido como, literalmente, “a palavra do Profeta Maomé”. Conforme esta autora, a maioria dos estudiosos muçulmanos hesitavam - e amedrontavam-se até - em adotar o método histórico-crítico no estudo de ambos, o que não significava que não tenham dado passos nesse sentido. Ela cita Fazlur Rahman que, em 1971, em sua dissertação intitulada “Metodologia Islâmica na História”, argumentou, tendo como ponto de partida o método histórico-crítico, que a maioria das “hadiths” contidas nas coleções canônicas de “hadiths” eram espúrias. Sua dissertação foi recebida nos meios acadêmicos muçulmanos tanto com total rejeição como com tolerância. Aos poucos, em consequência das suas colocações, os estudiosos muçulmanos formados no Ocidente passaram a deixar de fundamentar seus argumentos teológicos na Hadith, dando maior peso ao Corão.

(casamento de um homem com várias mulheres), o castigo físico imposto pelo marido à esposa, o divórcio extrajudicial unilateral por parte do marido, a pensão alimentícia, a custódia e manutenção dos filhos, herança, os códigos relativos ao vestuário e o acesso das mulheres a espaços e cargos públicos, em especial ao cargo de Chefe de Estado. A teóloga afirma que, em meados da década de 1990, algumas discussões surgiram em torno da presidência da liturgia, porém ainda não haviam, por exemplo, sido elaborados estudos sobre os direitos dos homossexuais.⁶⁸⁸

Chatsumarn Kabilsingh, filósofa e Ph.D. em Religião, fala sobre os discursos feministas budistas a partir da exposição da história do Budismo, seu surgimento e propagação. Com relação à ordenação de monjas, afirma que, em 1988, no Templo Hsi Lai, em Los Angeles, Estados Unidos, foram ordenadas 200 monjas, sendo que, na época da escrita de seu artigo, a ordenação era uma das maiores preocupações das mulheres budistas de todo mundo.⁶⁸⁹

Sobre os discursos teológicos judaicos, Adele Reinhartz, professora na área de Judaísmo e Cristianismo na Era Greco-Romana, afirma que o ponto de partida das feministas judias era o reconhecimento do “profundo patriarcalismo da tradicional linguagem judaica sobre Deus”. Conforme diz, embora a teologia judaica clássica reconhecesse que a linguagem sobre Deus é metafórica e que ele não seria “nem macho”, “nem fêmea”, o modo masculino de falar sobre Deus impregnava profundamente a liturgia, o que fazia com que um dos objetivos da teologia feminista judaica fosse a reinterpretação do imaginário tradicional e a revisão do discurso sobre Deus.⁶⁹⁰

⁶⁸⁸ Id., p. 72. Um artigo recentemente publicado, de autoria de Janine Mossuz-Lavau, dá conta das dificuldades encontradas por muçulmanas residentes na França, em especial as que possuem baixa escolaridade, com relação à sua sexualidade. Tais dificuldades, muitas inclusive relacionadas com o desconhecimento do próprio corpo, têm suas raízes nas prescrições religiosas, que são introjetadas por essas mulheres, conferindo-lhes uma subjetividade que não permite a ultrapassagem das determinações religiosas impostas, reforçando o lugar das mulheres como o lugar da submissão e do não-questionamento das normas. Ver: MOSSUZ-LAVAU, Janine. **Sexualidade e religião: o caso das mulheres muçulmanas na França**. Trad. Margarida Oliva. *Estudos Feministas*, vol. 13, nº 2, maio/ago 2005, p. 377-386.

⁶⁸⁹ KABILSINGH, Chatsumarn. Os discursos femininos budistas. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 80 a 84. Rita M. Gross demonstra, em seu artigo, as discussões em torno do acesso das monjas budistas a cargos de liderança e de autoridade na área do ensino, mais especificamente o seu acesso ao ensino do *dharma* (palavra em sânscrito usado no budismo para denominar “os ensinamentos” ou “a verdade”), um espaço ocupado quase que exclusivamente aos homens. Ver: GROSS, Rita M. Mulheres budistas como líderes e professoras. Trad. José T. M. Bacellar e Rosa Weiss. *Estudos Feministas*, vol. 13 (2): 415-423, maio/ago 2005

⁶⁹⁰ REINHARTZ, Adele. Discursos teológicos feministas judaicos. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 85-94. Conforme Adele Reinhartz, várias eram as abordagens utilizadas, desde a criação de uma linguagem feminista de Deus, substituindo

Conforme observado, em cada contexto específico, a reflexão teológica feminista caminhou de acordo com as necessidades ali presentes e com os desafios com os quais se deparavam as mulheres envolvidas na sua elaboração. A fonte na qual beberam as teólogas dos locais acima citados foi aquela possibilitada pelos escritos de teólogas euro-americanas, sendo estes adaptados à realidade de cada contexto em particular. Nos locais citados, a incorporação dos debates feministas na teologia tornou-se mais evidente a partir de meados e final da década de 80, como ocorreu na América Latina e, conseqüentemente, no Brasil. A marca deste fazer teológico foi, a exemplo do que ocorreu aqui no país, a constituição de espaços nos quais seus discursos tiveram dizibilidade, o que acontecia tanto nos encontros, reuniões e congressos realizados, como através da criação de periódicos nos quais tais discursos puderam circular, colocando em cena os sujeitos envolvidos com este saber. Outra marca é o realce dado aos tons locais do teologizar feminista.

Além das elaborações teológico-feministas em diferentes contextos geográficos e religiosos, o fascículo ora focalizado apresenta artigos que debateram a “diferença”, um tema que, nesta década, deu o tom a uma grande parte das discussões deflagradas no campo teológico-feminista da Concilium. É interessante que o debate sobre a diferença assume ora a perspectiva da “diferença sexual”, ora centra-se na “diferença” em seu aspecto mais amplo: diferenças entre mulheres e homens e entre mulheres, abarcando as diferenças religiosas, culturais e geográficas. O artigo de autoria da pastora batista Elizabeth E. Green, por exemplo, caminha no sentido de debater a diferença sexual e a forma como esta questão vinha sendo pensada no contexto italiano, mas especificamente em uma comunidade filosófica de mulheres, fundada no ano de 1983, denominada “Diotima”.⁶⁹¹ Embora não negue a herança da teologia feminista de outros países

pronomes pessoais masculinos e imagens masculinas por imagens e pronomes femininos, até a utilização de palavras hebraicas para deusa: *Elohut* (substantivo feminino que significa a divindade) e *Elah* (que significa deusa). Além de outras estratégias utilizadas pela teologia feminista judaica e de outras inquietações que dela faziam parte, um ponto importante era a relação entre a *halakhah* (Lei judaica, encarada como expressão da vontade divina em relação ao povo judeu) e a teologia. A *halakhah*, de acordo com a autora, contém leis específicas que limitam os papéis e as atividades sociais e religiosas das mulheres, bem como corporifica uma visão de mulher como fundamentalmente “outra”. Desta forma, as teólogas feministas propunham submeter à crítica feminista todo o sistema haláquico, sua base teológica e sua expressão litúrgica.

⁶⁹¹Essa comunidade foi criada na Universidade de Verona, a Itália, por iniciativa de mulheres de dentro ou de fora da universidade. A referência fundamental do seu trabalho era a análise das reflexões filosóficas de Lucy Irigaray e o debate político e teórico do movimento de mulheres, particularmente o feminismo da diferença. Ver: DIOTIMA - Comunità Filosofica Femminile. Presentazione. Disponível em: <<http://www.diotimafilosofe.it/comunita.html>> . Acesso em: 10 maio 2007

européus e dos Estados Unidos, os debates levantados pelas mulheres que fazem parte desta comunidade constituiu, pelo que demonstra Elizabeth Green, “uma filosofia da diferença sexual que é propriedade nossa, fruto de uma parte do movimento de mulheres da Itália”. Ao longo do seu artigo, aponta algumas leituras feitas sobre as obras de Lucy Irigaray, em especial as análises realizadas por Luisa Muraro, considerada uma pensadora de suma importância no desenvolvimento do pensamento da diferença, dialogando também com Adriana Cavarero, Ivana Ceresa, Maria Cristina Bartolomei, entre outras.⁶⁹²

Sem pretender entrar na densa discussão promovida pela autora do artigo ora destacado, desejo sinalizar algumas questões-chaves por ela expostas. Ao longo do seu texto, a pastora sublinha algumas maneiras de analisar o pensamento da diferença: ele seria uma forma de “dizer tudo de novo”, de capacitar as mulheres a nomear e interpretar a realidade, escapando da interpretação do mundo oferecida tanto pela filosofia quanto pela teologia, interpretação que parte de um sujeito (neutro e universal) masculino, que atribuiu a si o direito de falar também pelas mulheres, excluindo-as do discurso e da possibilidade de auto-significação. A proposta era criar uma “ordem simbólica feminina”, promovendo uma leitura “pelo avesso” das tradições teológicas e cristológicas.⁶⁹³

Já o artigo da teóloga Mary Shawn Copeland percorre outro caminho. Ao falar sobre a diferença como categoria de análise da teologia crítica feminista, preocupa-se mais em dar visibilidade às “experiências das mulheres” como ponto de partida para o trabalho crítico que enfoca “as formas de patriarcado”. Nota-se que as afirmações presentes na fala desta teóloga, ao versar sobre a “experiência das mulheres”, difere-se muito, por exemplo, das afirmações de Ina Praetorius, expostas no primeiro fascículo desta década de 1990. Difere-se na medida em que põe em xeque a “sororidade”, principalmente através de Elizabeth Fox-Genovese, a quem cita. De acordo com Mary Shawn Copeland, o conceito de diferença progressivamente vinha substituindo o conceito de sororidade, pois que este último tinha como característica falar sobre as mulheres de uma maneira unívoca, caminhando na contramão de uma teologia que requeria entendimentos diferenciados e uma fala plurivocal. A teologia feminista, como

⁶⁹²GREEN, Elizabeth E. O pensamento da diferença sexual e a teologia: o debate italiano. Trad. Ephraim F. Alves. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 155-162.

⁶⁹³Idem

indica, tem como objetivo “pluralizar, desestabilizar, dismantelar e problematizar qualquer propensão a asfixiar ou suprimir a diferença nas teologias críticas, comprometidas com a libertação radical das mulheres”. E era essa teologia que, conforme destaca, vinha sendo apresentada no campo conquistado pelas teólogas na Concilium. Desta forma, o conceito de “diferença” era um desafio para que se superasse o condicionamento social que visa justamente apagar as diferenças. Este conceito fomentava uma “nova pedagogia que visa educar-nos criticamente sobre nós mesmas, sobre 'outras' e diferentes mulheres (e homens), sobre as nossas inter-relações em situações de dominação e opressão”, superando, assim, as fronteiras ou estruturas erguidas para dividir, segregar e enfraquecer. Também a importância do uso desta categoria estava na auto-crítica que ela sugeria tanto para as teólogas feministas brancas quanto para as “womanistas”, auto-crítica sem a qual poderiam incorrer na não-percepção de que nenhuma delas deveria produzir um discurso universalizante, já que a hegemonia era sempre uma possibilidade, mesmo para os que se diziam oprimidos.⁶⁹⁴

Sobre a utilização da “diferença”, percebi que esta categoria, em alguns artigos dos fascículos “Teologia Feminista” dos anos 1990, adquiriu dois sentidos: primeiro, foi utilizado para referir-se a diferenças entre homens e mulheres e a diferenças entre as próprias mulheres, dando visibilidade à pluralidade e à diversidade; segundo, esta categoria algumas vezes foi empregada para caracterizar uma diferença na forma como as mulheres pensavam, sentiam, agiam, ou seja, uma diferença que deu contornos à especificidade do “ser mulher”, sua “essência” e à “*conditio feminina*”.

Ainda com relação às discussões levantadas neste campo nos anos 1990, cabe aqui uma observação: nesta década, alguns silêncios causam um certo estranhamento, principalmente devido ao já citado estreitamento dos laços entre as teólogas feministas e o feminismo e a percepção da “diversidade”, da “multiplicidade”, da “diferença”, que foram algumas das tônicas do período. Alguns eventos de incontestável importância para as mulheres e seus direitos (fossem feministas ou não) não foram objetos dos debates das teólogas ou especialistas de outras áreas que publicaram na Concilium e, especialmente, pelos que fizeram parte do campo ali estabelecido. Dentre estes eventos, podem ser citadas a já referida Conferência Mundial de Viena, organizada pela ONU,

⁶⁹⁴COPELAND, Mary Shawn. A diferença como categoria nas teologias críticas para a libertação das mulheres. Trad. Edgar Orth. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 263, 1996/1, p. 176-178, 183-185

em 1993, além da Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento, em 1994 (Cairo/Egito) e a Conferência Mundial da Mulher, em 1995 (Beijing-Pequim/China), evento que ocorreu simultaneamente ao Fórum de Organizações Não-Governamentais. O meu estranhamento deveu-se ao silêncio sobre a repercussão que tiveram tais eventos, especialmente pelo que eles significaram em termos de mobilização das mulheres de todas as partes do mundo em prol de direitos que lhes diziam respeito.

A revista Conciencia Latinoamericana, só para citar o exemplo de uma revista onde podem ser ouvidas vozes de católicas feministas, deu grande visibilidade a essas Conferências. Para exemplificar, em 1995, esta revista apresenta a relevância da Conferência de Beijing, dos acordos ali firmados e do Plano de Ação derivado deste evento, Plano este considerado uma ferramenta valiosa para respaldar a defesa dos direitos das mulheres. Este exemplar da revista também dá conta da grande participação de mulheres no Fórum de Organizações Não-Governamentais, que ocorreu paralelamente a essa Conferência.⁶⁹⁵ No mesmo ano, ao abordar o tema “La educación sexual de los jóvenes”, é citado novamente o Plano de Ação do Cairo, em cujo capítulo IV estão expostas estratégias e medidas sobre educação sexual.⁶⁹⁶ Em 1999, foi editado um número sobre a Conferência do Cairo, ou sobre os cinco anos passados após sua realização, intitulado “Cairo + 5. Los derechos de las humanas y los humanos para un milenio de equidad de género, justicia y libertad”. No Editorial desta edição, a Conferência do Cairo é citada deste o momento em que foi iniciada uma série de mobilizações por parte de grupos de mulheres, tendo como objetivo os preparativos para o evento e para os debates que ali seriam deflagrados, como os que dizem respeito aos direitos das mulheres, à saúde reprodutiva, à pobreza e à proteção do meio ambiente, entre outras questões.⁶⁹⁷ Esta nota é seguida por um artigo que analisa repercussão de alguns tópicos expostos no Plano de Ação estabelecido no Cairo, assim como as ações governamentais que se apresentavam contrárias a alguns de seus aspectos.⁶⁹⁸ No ano 2003, a Conciencia Latinoamericana elaborou um número especialmente dedicado aos 10

⁶⁹⁵EDITORIAL. Conciencia latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, vol. VII, nº 3, jul./agosto/sept. 1995, p. 3

⁶⁹⁶BRAVO, Laurato A. Educar para la vida. Conciencia latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, vol. VII, nº 3, jul./agosto/sept. 1995, p. 9-11.

⁶⁹⁷EDITORIAL. Conciencia latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, vol. XI, nº 2, jul. 1999, p. 1

⁶⁹⁸MEJÍA, María Consuelo. Cairo + 5: ¿El consenso de el Cairo em riesgo?. Conciencia latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, vol. XI, nº 2, jul. 1999, p. 2-4

anos da Conferência do Cairo, abordando o assunto pelos mais diversos ângulos, inclusive os pontos de convergências e divergências entre a doutrina oficial da Igreja Católica e o Programa de Ação ali aprovado.⁶⁹⁹

Os exemplos acima - que não dão conta de toda repercussão do assunto, nem na mídia em geral, nem na revista citada - mostram que algumas católicas feministas estavam discutindo, de uma maneira ou de outra, questões levantadas nos eventos apontados acima e o que eles propunham em termos de saúde reprodutiva, sexualidade, família, aborto etc. Inclusive, na Revista Eclesiástica Brasileira pode ser encontrado mais um exemplo da repercussão da Conferência de Beijing, o que ocorreu em um comentário, datado em 1995, feito por Lúcia Ribeiro, na época ligada ao Instituto de Estudos da Religião (ISER), e que havia participado do Fórum de Organizações Não-Governamentais, que ocorreu na cidade de Huairou, próxima a Beijing.

Lúcia Ribeiro, apresenta em seu comentário algumas impressões sobre o Fórum, que, segundo ela, marcou um salto tanto quantitativo quanto qualitativo para o “movimento de mulheres”.⁷⁰⁰ Dentre os pontos por ela destacados constam o clima de diálogo do Fórum, os debates teóricos, seminários, apontando a discussão de assuntos próprios do “movimento de mulheres” (saúde, sexualidade, direitos reprodutivos, condições de trabalho etc.), bem como a emergência de novos temas (violência – particularmente a violência sexual -, meio ambiente etc.). O que me chamou atenção na fala desta autora foi a constatação, nesses encontros, das diferenças entre as mulheres, “diferenças de classe, de raças e etnias, de identidade cultural, de idade e de preferência sexual”.⁷⁰¹ E este foi um dos principais pontos colocados em evidência pelo campo teológico-feminista da Concilium, embora a constatação destas diferenças não tenha sido referida tendo como pano de fundo os eventos citados.

Refletindo sobre esse silêncio, recordei-me de uma afirmação de Michel

⁶⁹⁹CAIRO + 10: entre los fundamentalismos y el derecho a decidir. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir. Edicion Especial, dic. 2003. Sobre o artigo que aponta essas convergências e divergências, ver: ROSADO NUNES, Maria José F. A Conferência do Cairo e a Igreja: uma linguagem comum. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir, Edicion Especial, dic. 2003, p. 7-13.

⁷⁰⁰Lúcia Ribeiro faz, baseada em Vera Soares, uma distinção entre “movimento feminista” e “movimento de mulheres”. O movimento feminista seria uma vertente ou umas das faces do movimentos de mulheres, sendo este mais amplo, envolvendo mulheres das periferias dos centros urbanos, das comunidades rurais e dos movimentos sindicalistas. Ver: SOARES, Vera. Movimento feminista: paradigmas e desafios. Estudos Feministas. Número Especial, CIEC-UFSC, 2º semestre/1994, p. 13; RIBEIRO, Lúcia. Beijing: o encontro das mulheres no mundo. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis/RJ, dez. 1995, p. 932.

⁷⁰¹RIBEIRO, Lúcia. Beijing: o encontro das mulheres no mundo. Revista Eclesiástica Brasileira, Petrópolis/RJ, dez. 1995, p. 932.

Foucault: a de que não se deve fazer uma distinção entre o que se diz e o que não é dito, mas sim

[...] é preciso determinar as diferentes maneiras de não dizer, como são distribuídos os que podem e os que não podem falar, que tipo de discurso é autorizado ou que forma de discussão é exigida a uns e outros. Não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apóiam e atravessam os discursos.⁷⁰²

Pode-se relacionar a assertiva de Foucault tendo como pano de fundo a fala da teóloga Maria Pilar Aquino, que aponta a luta das teólogas no interior da revista, bem como o controle sobre elas exercido pela direção da Fundação *Concilium*, “espacios de control y [...] sitios de lucha en los que la teología feminista crítica pudo subsistir debido a la perseverancia y al compromiso por la dignidad y los derechos de las mujeres”⁷⁰³ - daí o fato de eu sempre me referir a este campo como uma conquista das teólogas, mais do que uma concessão da revista. Desta forma, o “não-falar” pode ser entendido tanto como uma pressão exercida pela Fundação sobre o campo das teólogas feministas, ou então como uma estratégia por parte destas teólogas em face desse controle. Além disso, é relevante destacar que os discursos feministas em geral, ao se referirem aos eventos anteriormente apontados, ressaltam principalmente temas como sexualidade, saúde e direitos reprodutivos, que inclui falar sobre planejamento familiar, aborto, o direito das mulheres sobre seus corpos, educação sexual, entre outros.⁷⁰⁴ E esses não foram temas, como já afirmei, priorizados no campo “teologia feminista” da *Concilium*, que pode ter utilizado deste e de outros silêncios para manter-se no espaço da revista.

⁷⁰²FOUCAULT, M. Op. Cit., 1988, p. 30

⁷⁰³Um fato relatado por esta teóloga demonstra os conflitos entre a *Concilium* e as teólogas feministas e ele vale aqui ser destacado. Além dos conflitos que aponta como algo que ocorreu desde antes da conquista do campo “teologia feminista”, segundo Maria Pilar a “gota d'água” derramou-se por ocasião de um evento ocorrido entre os anos 2002-2003. O que resultou desta contenda foi a publicação, em 2002, de um fascículo temático (“Os direitos das mulheres”) sem a autorização de suas autoras. Como diz: “Así que, en nombre de los 'derechos de las mujeres' la Fundación de Concilium se apropió de este trabajo violando precisamente los derechos de las autoras y las editoras”. AQUINO, Maria Pilar. **Sobre investigación Concilium** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br>, em 19 set. 2004.

⁷⁰⁴De acordo com María Consuelo Mejía, em artigo publicado na revista *Conciencia Latinoamericana*, “El concepto de salud reproductiva aprobado en la Conferencia de el Cairo y ratificado en la de Beijing habla de la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos y de procrear, y la libertad para decidir hacerlo o no hacerlo, cuándo y con qué frecuencia”. Ver: MEJÍA, María Consuelo Mejía. A 10 años de la Conferencia de Probación y desarrollo celebrada em el Cairo: Los derechos otra vez em riesgo”. *Conciencia latinoamericana*, Católicas por el Derecho a Decidir, Edición Especial, dic. 2003, p. 3.

Enfim, mesmo a despeito de alguns silêncios e censuras, como se pôde perceber, o debate teologia/feminismo na década de 1990 foi incrementado, sendo absorvido pelo campo que as teólogas haviam conquistado na revista. A propósito deste campo, ele parecia estar de certa forma consolidado, apresentando um perfil cada vez mais “científico”, apontando novas perspectivas de análise, trazendo para o debate outros temas de relevância, o que, como já dito, foi resultado principalmente dos diálogos estabelecidos entre a teologia feminista e os estudos acadêmicos, fosse na área da teologia ou em outras áreas. Todavia, este campo aparentemente consolidado, após dez anos de existência, foi suprimido da revista.

4.4 Fim do campo: retorno ao “não-lugar”?

No final do capítulo II, apontei de forma introdutória alguns pontos sobre o término do campo teológico-feminista na *Concilium*. A revista, segundo nota publicada pela Fundação *Concilium*, havia mudado sua estrutura para adaptar-se às novas expectativas dos leitores, passando a ser apresentada por “temas” e não mais por “disciplinas”, diminuindo suas edições anuais, que passou a ter cinco números e não mais seis.

Em 1997, no primeiro número publicado já em novo formato, foi dado relevo às reformas pelas quais a revista vinha passando, aproveitando a oportunidade para “lembrar” ao leitor que esta não era apenas uma revista internacional, mas sim

um movimento teológico e eclesial com grande independência intelectual e sem dispor de subvenções, aberta aos sinais do tempo e ao anúncio de novos desenvolvimentos, com sua presença regional constituindo um elo de união entre os problemas universais⁷⁰⁵.

A propósito da nota cuja parte foi acima transcrita, ela apresentou as tensões entre a teologia acadêmica e a hierarquia eclesiástica, reconstruindo mais uma vez a tradição da *Concilium*, apontando suas origens, os nomes de seus idealizadores e

⁷⁰⁵MIETH, Dietmar. Partida e visão para um novo “Concilium”. Que é que nós defendemos? Trad. Carlos A. Pereira. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 269, 1997/1, p. 158-170

fundadores, sua relação com o Vaticano II, assinalando também nomes de alguns membros que ajudaram a levar a revista em direção “a novos caminhos”, como Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Elisabeth S. Fiorenza etc. É interessante perceber que, entre os “novos caminhos” que a revista havia trilhado, ressalta-se particularmente a teologia feminista, cujo campo acabara de ser extinto devido as suas novas propostas editoriais. Além disso, a nota afirma que as mudanças introduzidas na revista “aumentariam a influência” do fazer teológico-feminista, embora não deixe claro ou explique a forma como isso poderia ocorrer. Na continuação do texto, foi feita alusão, em vários momentos - e com uma certa insistência - à teologia feminista. Um outro pormenor do discurso veiculado por esta nota é o fato dele não mais convocar ou falar apenas dos “homens de ciência”, como no início e no decorrer de um período de sua história. O tom mudou e são feitas referências aos “teólogos e teólogas”, a “homens e mulheres”. Uma fala mais inclusiva? Ou uma forma de amenizar a perda das teólogas e outras especialistas de um local privilegiado, de um campo legítimo na revista?

Vale recordar que, também no segundo capítulo, informei sobre duas edições que foram publicadas em 1998 e em 1999, ambas apresentando as mesmas particularidades dos já não mais existentes fascículos “Teologia Feminista”. O primeiro, de 1998, foi apresentado por Elisabeth Fiorenza (que na época ainda fazia parte da Direção da revista) da seguinte forma: “Este fascículo de *Concilium* sobre Teologia Feminista [...]” (grifos meus). E prossegue apresentando o tema, “As sagradas escrituras das mulheres”, que pretendia analisar as “experiências das mulheres ao transgredir os limites e as pretensões de autoridade das Escrituras e as problemáticas relações das mulheres com os cânones e escrituras hegemônicos”. Pretendia também analisar as “palavras e as práticas das mulheres, enquanto sagradas e recuperar o poder das memórias, palavras, tradições e textos das mulheres como herança permanente e pão que sustenta nas lutas por libertação e transformação”, indicando um enfoque mais abrangente e interativo dos textos sagrados.⁷⁰⁶ Destacam-se desta edição as representantes da América Latina: Ivone Gebara⁷⁰⁷ e Elsa Tamez.⁷⁰⁸

⁷⁰⁶ FIORENZA, Elisabeth S. Editorial. Trad. Gentil A. Tilton. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 276, 1998/3, p. 5

⁷⁰⁷ GEBARA, Ivone. Que Escrituras são autoridade sagrada? Ambigüidades da Bíblia na vida das mulheres na América Latina. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 276, 1998/3, p. 10-25

⁷⁰⁸ TAMEZ, Elsa. A vida das mulheres como texto sagrado. Trad. Lúcia M. E. Orth. *Concilium*. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 269, 1997/1, p. 72-88

O outro fascículo com as mesmas particularidades dos anteriormente publicados (e que formaram o campo “teologia feminista”) apareceu em 1999, e seu Editorial, intitulado “Eles não podem matar o espírito”, foi redigido também por Elisabeth Fiorenza em parceria com o teólogo Hermann Häring.⁷⁰⁹ Os textos publicados neste número fazem uma abordagem, das mais diversas formas, sobre a não-ordenação das mulheres pelo viés da ótica da política do poder, tendo como mote a Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, promulgada por João Paulo II, em maio de 1994. O que me chamou atenção foi o título do Editorial, que me pareceu bastante sugestivo para um contexto não muito distante daquele no qual o campo “teologia feminista” foi expropriado das teólogas feministas e de outras estudiosas simpatizantes das suas causas e lutas. Elas, ou pelo menos algumas delas, como afirmei, continuaram na revista, mas sem o cetro, sem o lugar de autoridade e de uma fala autorizada, sem o *status* de disciplina teológica, sem os capitais simbólicos que lhes eram possibilitados por sua inserção e pertencimento ao campo.

Sobre esta expropriação do campo teológico-feminista, ela pode ser pensada no interior do contexto de repressão e de “conservadorismo”, que é citado por diversas (os) autoras (es) como uma característica da hierarquia da Igreja Católica nas últimas décadas do século XX. A título de ilustrar esse contexto, parti de alguns discursos publicados na revista Conciencia Latinoamericana. Em um artigo, Rosemary Radford Ruether, por exemplo, faz menção aos fundamentalismos religiosos que haviam ressurgido nos últimos 20 anos do século XX. Segundo ela, uma das características mais comuns de todos os fundamentalismos é o desejo de impor controle sobre as mulheres e fazê-las “regressar a um estado de subordinação e dependência”, negando-lhes, entre outras coisas, o controle sobre seu corpo e sua sexualidade. Os fundamentalismos também eram responsáveis por constituir representações sobre o homem – superior, mais racional, ativo, agressivo – e as mulheres – inferiores, intuitivas, emocionais, passivas e naturalmente dependentes. Esta teóloga também menciona o papado de João Paulo II, que se colocava contra o aborto, os contraceptivos e à ordenação de mulheres, reforçando a idéia da infalibilidade dos seus ensinamentos, entre tantas outras questões.⁷¹⁰

⁷⁰⁹FIORENZA, Elisabeth S.; HÄRING, Hermann. Editorial. Trad. Lúcia M. E. Orth. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis, nº 281, 1999/3, p. 5-9

⁷¹⁰RUETHER, Rosemary R. Fundamentalismos religiosos. Conciencia latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, Edición Especial, dic. 2003, p. 16-18.

Mary Hunt, em artigo publicado em um número especial da Conciencia Latinoamericana dedicado ao tema “Teologia Feminista”, publicado em 1999, fala especificamente sobre as relações entre as autoridades eclesiásticas e as feministas. Segundo ela:

La represión eclesiástica se hace evidente en la contratación, promoción y otras oportunidades para las estudiosas feministas. Hay múltiples ejemplos de la clásica contraposición entre las “buenas muchachas” contra las “malas muchachas”, favoreciendo las estudiosas más conservadoras en lugar de las más liberales y aun destacando con orgullo el número de mujeres en una facultade⁷¹¹

E continua afirmando que a repressão se mostrava de forma mais clara através da maneira como eram tratados temas como sexualidade, reprodução, homossexualidade, não havendo, em nenhum momento, a problematização da “heterossexualidade compulsória”.

Uma outra edição da revista ora citada teve como tema “Fundamentalismos: nuevos tiempos, viejos fundamentalismos”, que traz um panorama da intolerância religiosa em seus mais variados aspectos. Dentre os diversos artigos publicados nesta edição, destaco o de autoria de Francis Kissling e Serra Sippel (ambas ligadas ao “Catholics For a Free Choice”), que sublinham o caráter “patriarcal” e de “dominação” dos fundamentalismos e seus esforços em controlar a vida reprodutiva das mulheres, considerando a contracepção, a esterilização, o aborto e as práticas de reprodução assistida como “ataques contra la vida” e práticas “moralmente inaceptables”, incluindo entre tais práticas o uso da “camisinha” para a prevenção do HIV/SIDA e outras doenças sexualmente transmissíveis. Um ponto para o qual as autoras do artigo chamam atenção foi a união do Vaticano, por ocasião da Conferência do Cairo, com outros movimentos fundamentalistas, inclusive juntando-se às comissões dos estados do Irã e da Líbia para opor-se a questões sobre direitos reprodutivos.⁷¹²

⁷¹¹HUNT, Mary. Los desafíos de las teologías feministas para América Latina y Brasil. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir, vol. XI, nº 1, enero/mar. 1999, p. 10. Em correspondência eletrônica de 2005, falando sobre teologia feminista e as limitações deste saber, Delir Brunelli afirma que da parte de Roma não se poderia esperar muitas mudanças nessa área, recordando a posição tradicional do na época papa João Paulo II. BRUNELLI, Delir. **Re: Novas Questões** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 04 mai. 2005.

⁷¹²KISSLING, Frances; SIPPEL, Sierra. Las mujeres bajo regímenes opresivos: mujeres y fundamentalismos religiosos. Conciencia latinoamericana, Católicas por el Derecho a Decidir, vol. XIII, nº 6, jul. 2003, p. 18-21.

Além dos pontos expostos, é importante recordar alguns documentos lançados pela Igreja Católica na década de 1990 e que corroboram a fala das autoras acima. Em 1992, João Paulo II publicou o “Catecismo da Igreja Católica” (a Constituição Apostólica *Fidei Depositum*), que aborda temas como a homossexualidade (atos “intrinsecamente desordenados”, “contrários à natureza”, fechando “o ato sexual ao dom da vida”); divórcio (“ofensa grave à lei natural”; caso os divorciados se casem novamente, contrariam as “leis de Deus” e não podem ter acesso à comunhão eucarística); matrimônio (inscrito na natureza do homem e da mulher, sendo o amor conjugal “aberto à fecundidade”); direitos reprodutivos (a esterilização direta e a contracepção são “meios moralmente inadmissíveis” de controle da natalidade, aceitando-se apenas o “recurso aos ritmos periódicos”); ordenação (“Só um varão ('vir') batizado pode receber validamente a ordenação sagrada”, sendo a ordenação de mulheres considerada impossível), Igreja Católica (única que tem o “ofício de interpretar autenticamente a vontade de Deus”), entre tantos outros pontos.⁷¹³

Anos antes, em 1990, o Vaticano lançou a Constituição Apostólica *Ex corde Ecclesiae*, sobre as universidades católicas, que, conforme Mary Hunt, prevê pesadas restrições aos teólogos, pois estes passaram a precisar da licença do “Kyriarcado” para ensinar nessas universidades. A consequência de tal política era o gradual afastamento das feministas das universidades, o que, afirma, já estava ocorrendo em muitas faculdades teológicas católicas da Europa, Estados Unidos e América Latina, onde era visível o “expurgo das feministas”.⁷¹⁴

Em 1994, foi lançada a Carta Apostólica *Ordinatio Sacerdotalis*, que reafirma ser a ordenação apenas acessível aos homens, reafirmando a exclusão das mulheres do sacerdócio. Em 1988, foi publicada a Carta Apostólica *Ad Tuendam fidem*, que, de acordo com Elisabeth Fiorenza, tentou atingir os fiéis com intimidação legal, eliminando o que ainda restara de liberdade de pesquisa, de pensamento e da liberdade de expressão.⁷¹⁵ A Carta retoma partes do Código de Direito Canônico e do Código dos

⁷¹³CATECISMO da Igreja Católica de A a Z. Disponível em: <<http://catecismo.catequista.net/conteudo/a-z/Index.htm#>>. Acesso em 14: jun. 2006. Ver também: <http://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_po.html>. Acesso em: 14 jun. 2006

⁷¹⁴HUNT, Mary. “Nós mulheres somos Igreja”: mulheres católicas criando ministérios e teologias. In: EYDEN, René Van; FIORENZA, Elisabeth S.; HUNT, Mary (Orgs). **Olhares feministas sobre a Igreja Católica**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2001, p. 70-71. (Coleção Cadernos nº 9).

⁷¹⁵FIORENZA, Elisabeth S. O rei está nu: autocompreensão ekklesial democrática e autoridade romana kyriocrática. In: EYDEN, R. V. FIORENZA, E. S.; HUNT, M. Op. Cit., p.51.

Cânones das Igrejas Orientais que pregam punições (inclusive a excomunhão) no caso de ensinamento de “doutrinas condenadas pelo romano pontífice”, devendo-se aceitar e acreditar “em tudo o que é proposto de maneira definitiva pelo magistério da Igreja em matéria de fé e costumes”.⁷¹⁶ Ainda sobre a *Ad Tuendam fidem*, o teólogo René Van Eyden afirma:

Se a infalibilidade é usada como o último recurso para reduzir ao silêncio os contra-argumentos, o fator de poder levanta sua cabeça. O juramento de lealdade exigido de sacerdotes e teólogos os obriga a se submeter aos chamados pronunciamentos doutrinários romanos definitivos [...] Quem, por exemplo, defender publicamente a ordenação de mulheres é culpado da quebra do juramento e punível por isso. Isso confere à teologia características de ideologia. A verdade se vê apanhada na armadilha do poder.⁷¹⁷

E embora a história da Concilium seja marcada, ao menos nos seus discursos, por um distanciamento de Roma, pelos conflitos com o Vaticano e com seu “espírito moderno”, sua “postura de abertura”, como um campo inserido no interior da instituição Igreja Católica, penso que pode ter sido difícil para ele (o campo) refratar a todas as demandas externas que buscavam atingi-lo.

Pierre Bourdieu sublinha o fato de que a autonomia de um campo está diretamente relacionada às resistências que se dão no seu interior com relação às pressões externas. O campo aciona mecanismos para libertar-se dessas pressões e reconhecer suas próprias determinações internas. O campo Concilium, mesmo que realizasse um trabalho de refração e retradução das pressões externas, em especial as que provinham do Vaticano, pode não ter conseguido vencer todas as determinações que vinham de fora de suas fronteiras. Em consequência, o campo teológico-feminista, apesar da luta que travou para manter-se na revista (de acordo com Maria Pilar Aquino, cada fascículo “Teologia Feminista” foi publicado em meio a disputas, lutas e enfrentamentos), apesar do trabalho que elaborou na tentativa de obter e manter sua autonomia, não escapou às “armadilhas do poder”. Algumas da “malas muchachas”

⁷¹⁶CARTA Apostólica *Ad Tuendam Fidem*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem_po.html>. Acesso em: 02 jan. 2005.

⁷¹⁷EYDEN, René Van. A mulher no pensamento hierárquico. In: EYDEN, R. V.; FIORENZA, E. S.; HUNT, M. Op. Cit., p. 43

permaneceram na Concilium, mas voltaram, como ocorria antes da constituição de um campo só seu, para as bordas, as fronteiras, para os “entre-lugares”...

Finalizando este capítulo no qual foi dada visibilidade ao campo “teologia feminista” nas década de 1990, gostaria de destacar algumas de suas características. Em primeiro lugar, como já dito, o que marcou o campo nesta década foi o deslocamento que ele apresentou com relação à década anterior, principalmente devido a um maior debate teórico que as teólogas feministas incorporaram a seus discursos. As teóricas de diferentes áreas passaram a ser chamadas a “depor” neste sub-campo, nesse microcosmo estabelecido na revista Concilium, fornecendo-lhe o capital simbólico necessário e marcando o caráter científico – e, portanto, “verdadeiro” - das reivindicações das teólogas feministas e profissionais de outras áreas que por ali transitaram. Não foi tão necessário delimitar os contornos do sujeito “teóloga feminista” e nem do saber de que eram portadoras como a mesma insistência com que isso foi feito nos anos 1980. Este sujeito, embora em constante processo de identificação e de constituição de si, parecia estar consolidado. Era necessário agora que ele trouxesse para campo que havia sido conquistado os elementos necessários para sua manutenção, sobrevivência e, principalmente, que lhes conferisse cada vez mais autoridade.

Em segundo lugar, o que marcou os anos 1990 foi a inserção, no campo “teologia feminista”, de temas que contemplaram a diversidade, a pluralidade das elaborações teológico-feministas, bem como a diferença das/entre as mulheres, objeto central dessas elaborações. Contudo, mesmo falando sobre a diversidade, nas vozes “plurivocais” das mulheres, muitas vezes recorreram, a exemplo dos anos anteriores, à categoria “mulher” (sem que esta categoria fosse questionada) como elemento a dar coesão a esse sujeito em nome de quem eram feitas as suas reivindicações, que foram praticamente as mesmas da década de 1980 e que podem ser resumidas em poucas palavras: visibilidade, reconhecimento e direitos. Sobre esta utilização da categoria “mulher” nos anos 1990, ela pode também estar relacionada com um certo deslocamento deste termo, fato que é apontado por Linda Nicholson, que demonstra o uso desta categoria não como se ela tivesse um sentido definido e preciso. Esta autora utiliza como exemplo a forma como Ludwig Wittgenstein examinou a palavra “jogo”, ou os procedimentos chamados “jogos”, quando então conclui que não há algo comum a “todos” os jogos, mas eles possuem semelhanças, relações e correspondências. Neste

caso, o termo “mulher” sinaliza não no sentido de uma uniformidade, de uma universalidade, mas indica uma “complexa rede de características”, como uma “tapeçaria”, na qual fios coloridos são sobrepostos, sem contudo se perceba uma cor em particular. Ou seja, a “mulher” pensada como “um mapa de semelhanças e diferenças que se cruzam”. O corpo não desaparece; “ele se torna uma variável historicamente específica cujo sentido e importância são reconhecidos como potencialmente diferentes em contextos históricos variáveis”.⁷¹⁸

Ainda sobre os anos 1990, a “diferença” foi outra categoria a ser bastante discutida neste campo, sendo que ela caminhou ora no sentido de uma afirmação da “diferença essencial das mulheres” com relação aos homens, ora no sentido de evidenciar a “diferença” não só entre homens e mulheres, mas também entre mulheres e mulheres. Outro detalhe foi a falta de discussões consistentes que inserissem a categoria de “gênero” como elemento de análise. O gênero foi de certa forma recusado pelas teólogas como uma categoria limitada, não dando conta de cruzamentos de raça, classe etc. Mas se por um lado ele não foi incorporado nas reflexões teológicas feministas também não houve uma crítica mais consistente desse conceito, a exemplo do que Judith Butler realizou, autora cujas análises parecem perpassar a postura de algumas teólogas feministas embora não seja por elas citadas.

Por fim, um ponto fundamental desta década foi a dissolução deste campo após dez anos de sua existência, o que significou a expropriação de um espaço de legitimidade. Mesmo que a teologia feminista e as teólogas feministas, como afirmei, não tenham “desaparecido” da revista, esta expropriação significou, como indica Maria Pilar Aquino, uma derrota. Interessante perceber que isso ocorre em um momento em que este campo cada vez mais investia na sua autonomia, refratando e retraduzindo algumas questões externas. Todas estas questões foram atravessadas pelas vontades de verdade, pelos jogos e pelas relações de poder, por movimentos de constituição e afirmação de identidades (processo esse sempre constituído em relação a um “Outro” com quem se dialoga ou com quem se confronta) e por uma luta que em determinados momentos pôde ser observada nas falas de algumas teólogas feministas.

⁷¹⁸NICHOLSON, L. Op. Cit., p. 35-37

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*“É preciso entender por acontecimento não uma decisão, um tratado, um reino, uma batalha, mas uma relação que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado e voltado contra seus utilizadores, uma dominação que se enfraquece, se distende, se envenena e uma outra que faz sua entrada [...]”**

Uma relação que se inverte, um poder confiscado, um vocabulário retomado... Mais do que isso, os acontecimentos são inquietos, lançam mais perguntas do que respondem; insistem, atizam... Parecem querer saltar do anonimato para a História; parecem querer se fazer ouvir e dar-se às mais diferentes leituras. E em meio a isso tudo está uma historiadora, cuja tarefa é escavar suas fontes/acontecimentos, inquiri-los e fazê-los cumprir seu papel. No caso desta tese, andei por “terras estrangeiras” e dela trouxe os vestígios de uma sinfonia muitas vezes complexa. Abordar o campo “teologia feminista” na revista Concilium não poucas vezes colocou-me diante de um caleidoscópio que a cada movimento me ofereceu imagens plurais, imagens que iam adquirindo novos contornos delineados a partir das falas dos sujeitos com os quais me deparei neste campo. Difícil mesmo foi escolher, dentre tantas, algumas destas imagens; foi me livrar da tentação de querer dizer “tudo” e não deixar escapar um detalhe sequer. No fim, se é que há um fim, percebe-se mesmo que o que se consegue é uma história parcial, um “conhecimento mutilado”. E as inquietações continuam, pois que as histórias que construímos não têm um ponto final. Ao contrário, elas continuam apontando, através do objeto escolhido, novos caminhos a serem percorridos, novos espaços a serem perquiridos, novos sujeitos e lugares a serem visitados. E o trabalho ora apresentado não foge a esta regra.

Após ler pela primeira vez sobre a revista Concilium e sua importância como dispositivo através do qual aqui no Brasil puderam ser ouvidas as vozes da teologia feminista - o que ocorreu em um contexto em que suas principais obras não haviam sido traduzidas para o Português - fui em busca desta revista. E, folheando as suas páginas,

*FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 28

deparei-me com muito mais do que artigos escritos por teólogas ou mulheres de outras áreas de conhecimento. Ao observar em especial os fascículos “Teologia Feminista”, percebi que eles significavam muito mais do que um “espaço de mulheres” e onde alguns discursos eram publicados. Encontrei ali um “campo” no qual se moviam sujeitos que compartilhavam dos mesmos códigos, dos mesmos anseios, de um mesmo saber, de um mesmo desejo de saber e de vontades de verdade. Ao esquadriñar o primeiro fascículo teológico-feminista, editado no ano 1985, o que diante de outros olhos poderia parecer somente um espaço de discursividade a mim me pareceu a “emergência” de um campo, que representou para as teólogas e teologia feministas a sua saída dos bastidores e sua entrada ao palco da revista. E essa história, ou ao menos uma parte dela, ou uma das suas tantas histórias possíveis, é o que apresenta esta tese, que abarca os anos entre 1985 e 1996 (sem contudo tornar rígido este recorte temporal), pois estes são momentos que marcam a conquista deste espaço pelas mulheres em geral e pelas teólogas em particular, o seu percurso e a sua dissolução.

Entretanto, para compreender a emergência deste campo que a mim se apresentava como tal, percebi que era necessário primeiramente observar a sua construção em um macroespaço sociocultural, o que foi realizado colocando em cena algumas partes da história construída sobre ele, abarcando os contextos euro-americano e latino-americano. Parti do pressuposto de que para que a teologia feminista se constituísse como um campo legitimado na Concilium era necessário que fora dela ele já possuísse um certo capital simbólico, capital este fruto de uma batalha e de estratégias que são dadas a ler a partir de sua historicidade. Por isso, recorri a alguns textos que deram visibilidade ao percurso da teologia feminista (grande parte deles escritos por teólogas/os ou pessoas que tiveram participação efetiva neste campo), analisando-os - a partir de um exame que privilegiou o ponto de vista genealógico - como importantes dispositivos através dos quais a memória deste saber foi construída, reconstruída e preservada. Memória que buscou estabelecer sujeitos e eventos fundantes, importantes recursos na fabricação de um “discurso de verdade” próprios de um saber que necessita ser reconhecido. Memória que dá visibilidade às lutas enfrentadas pelas mulheres no sentido de romperem com a máxima “que as mulheres se calem na Igreja”. Para tanto, era necessário que tomassem a palavra, que adquirissem o “cetro” e fossem portadoras de um discurso autorizado.

Enquanto a teologia feminista estava sendo fabricada a partir de diversas estratégias, visíveis nos textos que foram trazidos para o interior desta tese (dentre essas estratégias, a criação de espaços de discussão, de dispositivos através dos quais as vozes teológico-feministas pudessem ser ouvidas, a cooptação de saberes, sujeitos e acontecimentos que lhe dessem legitimidade etc.), havia um outro campo também sendo constituído nesse macrocosmo social, qual seja a Concilium, Revista Internacional de Teologia, editada em sete línguas diferentes, percorrendo diversos países do mundo, em cujas páginas podem ser lidos artifícios que visaram torná-la um espaço reconhecido. Esta revista, fundada e mantida por “homens de Igreja” citados entre os mais importantes teólogos do século XX, buscou criar sobre si uma série de representações: uma revista “moderna”, diferente das demais existentes especialmente devido ao seu “caráter plural”, aberta a novas tendências, pronta a oferecer aos seus leitores “uma teologia a serviço do hoje”; uma revista teológica com características pastorais e político-hermenêuticas, uma obra de consulta “essencialmente renovadora”, que circulava em diversos países, em diferentes idiomas, elaborada por pessoas das mais diversas nacionalidades e pertencimento religioso, que oferecia informações atuais e que não prescindia de sua “seriedade teológica e científica”. Inserida em um mercado editorial, ela buscou se adaptar às exigências deste mercado, promovendo uma batalha em prol da conquista de corações e mentes, sendo também instrumento de fabricação de sentidos.

Assim como esta revista congregou importantes “homens de Igreja” também o fez com relação às mulheres, teólogas ou não, que participaram da revista, primeiro inseridas nos espaços das disciplinas teológicas tradicionais, figurando aqui e ali, situando-se, como percebi, nas suas fronteiras. Aos poucos, devido à batalha destas teólogas (batalha muitas vezes não tão evidente em suas páginas, mas que emergiram da fala de outros sujeitos que ali transitaram e com os quais mantive contato), bem como devido a exigências de leitores (exigências que não poderiam ser ignoradas caso a revista quisesse manter esses leitores e preservar sua imagem como uma revista inovadora), as mulheres deixaram de habitar as bordas, as fronteiras deste periódico e ali conquistaram um “campo” no qual a teologia feminista foi alçada ao mesmo patamar das disciplinas teológicas tradicionais apresentadas desde a criação da revista, o que lhe possibilitou um determinado *status*.

Este campo teológico-feminista na Concilium guarda a memória das teólogas, de alguns teólogos simpatizantes e de sujeitos de outras áreas de conhecimento que buscaram/buscam promover o diálogo da teologia com os feminismos. Este campo, que foi transportado para esta tese a partir do que considere ser seus principais aspectos, é por mim compreendido como uma história em movimento. Um movimento de desejos, de afirmações de “verdades”, de lutas, de jogos e relações de poder, de apropriações, de enfrentamentos, de deslocamentos, de diálogos e conversações. Um movimento que, na medida em que é observado, de acordo com os ângulos a partir dos quais é olhado, das perguntas a ele feitas, dão contornos aos sujeitos “teóloga feminista” e ao saber de que são portadores - um sujeito e um saber “inventados” e “reinventados” no interior mesmo deste movimento.

A importância da estruturação dos fascículos “Teologia Feminista” - os quais, repito, representaram, a partir da leitura por mim realizada, a estruturação de um campo – deve-se principalmente ao acesso à palavra e ao poder que eles possibilitaram às teólogas, que, desta forma, tornaram-se “guardiãs de sentidos”, sentidos que foram amarrados pelos fios de suas histórias como mulheres que, dentre outras coisas, recusam-se a aceitar o “não-lugar” que ocupam no interior de uma instituição que historicamente tem sido citada devido ao seu caráter “misógino” e hostil com relação àquelas (es) que ousam desafiar suas normas, que ousam apropriar-se de suas regras, que pretendem construir a teologia em outras bases e a partir de um discurso mais inclusivo, especialmente quando se diz respeito às mulheres. Uma instituição cuja oficialidade resguarda cuidadosamente seus poderes, afastando o que se apresenta como sendo ameaça.

Como tal, o campo “teologia feminista” na Concilium convocou outras vozes a depor, fosse no sentido de agregá-las à sua fala, tornando-a uma “fala autorizada”, ou mesmo no sentido de retraduzi-las ou então refratá-las, num movimento estratégico que visou a manutenção do campo ou, quando necessário, a sua transformação. Tal transformação é visível nas rupturas que ali ocorreram, o que se deu através da inserção de novos temas de discussão, de novas ferramentas de análise e dos sujeitos que ali foram chamados a depor.

Se por um lado houve rupturas, também notam-se permanências neste campo. Na década de 1980, o que se sobressai é o desejo de delimitar claramente a identidade

das teólogas feministas e do saber do qual eram guardiãs. Esse é um ponto que se evidencia através dos três fascículos que compuseram o campo neste período, no qual houve um processo de identidade/identificação constituído através do diálogo com o “Outro”, ou com os “Outros”: o movimento e estudos feministas, do qual se aproximaram, e a Igreja oficial/teologia tradicional, às quais se contrapuseram. Perpassando esse movimento de aproximação e contestação, as teólogas feministas, além de se construírem como tais, deram formas a representações sobre “masculinos” e “femininos”, mais sobre estes do que sobre aqueles. A propósito, a participação dos homens nesse campo foi parca e o “masculino” raramente questionado.

Também, pelo que se nota, tanto na construção das “masculinidades” e das “feminilidades” quanto na formação dos sujeitos em nome de quem a teologia feminista falava, há três pontos a serem destacados: a não-problematização do corpo, o uso das categorias “sexo” e “mulher” e a ausência das discussões de gênero. O sujeito da teologia feminista, nos anos 1980, na grande maioria das vezes aparece como sendo a “mulher”, no singular. Fica subentendido que essa categoria “mulher” (construída em oposição ao “homem”) relaciona-se a um corpo que possui uma genitália e, portanto, um “sexo”. A forma como esse corpo foi fabricado, os significados que são construídos sobre as diferenças sexuais (ou seja, a construção social do “sexo”), a relação destas questões com as discussões de gênero e com jogos de poder passaram ao largo das discussões promovidas pelas teólogas feministas e por mulheres de outras áreas que fizeram parte deste campo. O “gênero”, ou mais precisamente o sistema sexo/gênero, é referido de forma não-aprofundada, funcionando como um adorno sem grande utilidade, mesmo que as práticas discursivas deste campo caminhem no sentido de denunciar a forma como o discurso pastoral da oficialidade da Igreja Católica exclui as mulheres das instâncias de poder desta instituição, principalmente através da ordenação e da afirmação do “ser mulher”. Embora o “saber a respeito das diferenças sexuais” esteja subentendido no fazer teológico-feminista, ele não é aprofundado e discutido pelo viés dos estudos de gênero. Ademais, embora algumas polêmicas dos movimentos feministas tivessem sido levadas para o interior deste campo (muitas vezes com um certo atraso), muitas questões ficaram de fora, e pontos como corpo, sexualidade e tópicos a eles relacionados foram praticamente silenciados no âmbito deste “microcosmo”, o que pôde ser observado através do exame de algumas revistas feministas, a maioria delas

publicadas no Brasil, mas que dão mostras dos debates feministas em geral.

Passado esse primeiro momento no qual o que se sobressai no campo “teologia feminista” é a insistência na (re)afirmação da identidade de teólogas e teologia feministas, na década de 1990 a tônica deste campo foi o estreitamento dos diálogos com os estudos feministas elaborados nas mais diversas áreas de conhecimento. Consolidada a imagem do campo e de suas porta-vozes, era necessário então reforçar o seu caráter científico, sublinhar as “verdades” nele contidas e produzidas, agregar mais capital simbólico. Outros temas aparecem nesta década, e a multiplicidade do fazer teológico-feminista e a diversidade entre as mulheres é a principal marca dos discursos deste campo, mesmo que muitas vezes a categoria “mulher”, no singular, fosse retomada pelos discursos das teólogas, algo que pode ser pensado como uma outra compreensão desta categoria, não mais em termos de uniformidade ou de um sujeito universal, mas sim a partir do entendimento da “mulher” como sendo uma rede complexa, um sujeito que é o resultado do cruzamento de semelhanças e diferenças.

A “diferença” é outra palavra-chave a descrever este campo nos anos 1990, e a discussão desta categoria ora percorreu o sentido da afirmação de uma “diferença essencial” das mulheres com relação aos homens, ou de uma “diferença” entre homens e mulheres e a diferença entre as próprias mulheres. Destacam-se, em meio a esses debates, algumas questões. Primeiro, a ênfase dos discursos deste campo teológico-feminista na “natureza feminina”, em uma “natureza especial das mulheres”. Interessante notar que é essa mesma “natureza” que respalda as práticas normalizadoras e excludentes da Igreja. Contudo, o que percebi é que, ao elaborarem dizeres sobre a “natureza feminina”, ou sobre uma “cultura genuinamente feminina” (o que teve como base teóricas feministas que estavam discutindo o tema), o que as teólogas desejavam era apropriar-se de um “discurso seqüestrado”; desejavam “dizer-se a si mesmas”, mas fora da linguagem heteronormativa, linguagem esta típica deste “Outro” Igreja/teologia tradicional contra o qual a teologia feminista se insurgia.

Outro fator a caracterizar os anos 1990 foi uma visão mais plural dos sujeitos da teologia feminista e em nome de quem ela fazia suas reivindicações. A própria teologia feminista passou a ser referida no plural. Observa-se, nesse movimento, a tradução de questões que se tornaram centrais no movimento feminista: a necessidade de estender os seus discursos para além das “diferenças sexuais”, incorporando, desta forma, outras

variáveis na análise da “opressão de que são vítimas as mulheres”, como raça, classe etc. São levadas para o interior deste campo as vozes de mulheres negras, pobres, trabalhadoras, judias, muçulmanas, de “Terceiro Mundo”, etc, que recusavam serem “ditas” por um grupo restrito de mulheres brancas, de classe média e euro-americanas. Perpassando tais discussões, o gênero aparece com mais frequência nos dizeres das teólogas quando comparado à década anterior, mas esse aparecimento, mais do que sua utilização como ferramenta de análise das questões discutidas, ocorre principalmente devido às críticas que lhe são dirigidas devido ao seu caráter “universalizante” e “reducionista” – o que supõe ou uma leitura desta categoria pelo viés do “sistema sexo/gênero”, ou um diálogo com autoras como, por exemplo, Judith Butler, que, desde o início dos anos 1990, passou a questionar não somente o gênero, mas também as “mulheres” como sujeito do feminismo.

Um detalhe que marcou tanto a década de 1980 quanto os anos 1990 foi a presença das mulheres, teólogas ou não, em outros fascículos que não apenas os dedicados a este saber. Este fato foi por mim compreendido como uma estratégia no sentido de que sua presença não se limitasse apenas ao campo por elas conquistados, mostrando que “as questões das mulheres” não poderiam estar restritas somente a um espaço limitado. Elas deveriam se fazer presentes em outros âmbitos do fazer teológico em geral.

A história do campo “teologia feminista” na Concilium termina no ano 1996, por ocasião da publicação do último fascículo teológico-feminista, momento a partir do qual a revista passou a ter uma outra formatação, sendo apresentada por temas e não mais por disciplinas teológicas. Isso significou uma grande perda para as teólogas feministas que, a meu ver, e através do depoimento da teóloga Maria Pilar Aquino (que apontou a luta das teólogas na revista tanto antes da criação do campo teológico-feminista quanto depois) foram expropriadas de um espaço que propiciava aos seus discursos o caráter científico e legítimo do qual necessitavam, colocando este saber dentre as demais disciplinas teológicas tradicionais. Importante destacar que isso ocorreu em um contexto de sérias interdições estabelecidas pelas autoridades de Roma, um contexto muitas vezes marcado pela palavra “fundamentalismo”. E, mais, o fim deste campo ocorreu justamente quando ele agregava cada vez mais pares em seu interior, fortalecendo-se com os novos sujeitos e discussões que passaram a habitá-lo.

Mesmo após a sua extinção, dois fascículos foram editados com as mesmas particularidades daqueles que haviam configurado o campo das teólogas feministas. Em um desses números, embora fosse temático, a teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza o apresentou como um “fascículo de teologia feminista”. Eu me pergunto: Resistências? Lutas pelo campo que havia sido extinto? Batalhas internas na revista? Tensões? Recusa da perda de um espaço autorizado e de um campo legitimado?

Fazendo uma analogia dos pontos acima com o mito de Lilith, pode-se pensar que ao menos durante algum tempo as Evas e Liliths romperam os muros que cercavam o “Paraíso”, ali adentrando na tentativa de se fazerem ouvir. Mas relações de poder, as interdições, as censuras, tudo isso fez parte do período em que ali permaneceram. Afinal, o “Paraíso” é domínio do “masculino”, daquele que é a norma, que não precisa ser “dito”, pois que “é”. As Evas e Liliths, portanto, mesmo que muitas vezes portadoras de um discurso um tanto contraditório (característica própria dos “dis-cursos”), incomodavam, causavam inquietações e medos, representavam uma ameaça a um poder cuidadosamente resguardado. Isso ocorria justamente por elas serem “sujeitos de desejo” e não “sujeitas aos desejos” das normas ali fixadas. Por isso, foram arrebatadas deste “Paraíso”. Entretanto, penso que as suas marcas ali permaneceram, através de fissuras nesse grande edifício que é a Igreja Católica, fissuras que podem parecer pequenas, mas que ali deixaram para sempre as suas marcas. E são essas marcas que a história ora apresentada tem o desejo de resguardar.

Ainda que o saber “teologia feminista” continuasse a ter espaço na Concilium após o fim do seu campo, muitas das teólogas que ali estiveram presentes desde a sua formação acabaram deixando este espaço, enquanto outras passaram a ali figurar. Sobre essa história há muito o que dizer e ela caminha além das páginas desta revista, sendo guardada provavelmente na memória das suas protagonistas, uma memória ainda não contada pela história. Provavelmente, como as Evas e Liliths do mito reinterpretado por Judith Plaskow, elas foram em busca de outros lugares, quem sabe criando novas “rebeliões” em outros espaços. Mas, questiono-me, em que espaços passaram a se fazer presentes? Que outros espaços de legitimidade foram constituídos pelas teólogas feministas no período posterior à sua presença na Concilium? Que caminhos seguiram “las malas muchachas”? Tiveram ou têm, através destes espaços, a repercussão que alcançaram na revista que é o centro desta tese? De 1996 em diante, que outros

deslocamentos e continuidades fizeram parte das práticas discursivas das teólogas feministas?

Novamente, recordando a importância deste periódico como instrumento de divulgação dos debates da teologia feminista no Brasil, há uma pergunta que desde o início da pesquisa para a escrita desta tese não quer calar: afinal, como esses debates circularam no país? Embora alguns artigos de revistas teológicas brasileiras tenham sido citados ao longo desta tese, o intuito foi apenas de observar algumas reverberações da teologia feminista em suas páginas. Esta questão pode ir mais longe, ser melhor aprofundada a partir de perguntas como, por exemplo: Que leituras tais revistas fizeram do campo “teologia feminista” na Concilium? Que apropriações foram feitas, pelas teólogas brasileiras, das discussões deste campo? Qual foi a repercussão – ou não – das práticas discursivas engendradas neste campo nas revistas teológicas locais, ou mesmo em outras obras e artigos publicados tendo como pontos as relações entre teologia e feminismos? Como o campo teológico-feminista desta revista foi recebido nas faculdades de teologia, seminários etc? Lembrando que, nas últimas décadas, aumentou o número de mulheres nesses espaços, questiono: Em que medida o campo teológico-feminista da Concilium contribuiu no sentido de despertar as teólogas brasileiras para a necessidade de também recusarem o “não-lugar” em que se situavam, empurrando-as na direção dos centros e faculdades de teologia? Extrapolando o universo acadêmico, as discussões teológicas feministas da Concilium chegaram aos movimentos de base aqui no país?

No segundo capítulo deste trabalho, expus a fala do teólogo Leonardo Boff sobre a revista Communio, criada a partir de uma dissidência de teólogos que faziam parte da Concilium. Seria interessante observar se e como a teologia feminista teve espaço nesta revista. Observando a Communio, sem contudo aprofundar essa observação, já que este não era o objetivo da tese ora apresentada, não percebi ali um outro “campo” teologia feminista. Mas seria interessante uma pesquisa nesse sentido, até mesmo porque esta revista também circulou em diversos países, inclusive no Brasil.

Enfim, ainda restam muitas e muitas inquietações sobre o tema aqui abordado. E creio que esta seja uma das contribuições desta tese: além de dar visibilidade e historicidade à emergência de um campo teológico-feminista em um periódico como a Concilium: propor novos temas, sugerir outros caminhos, sinalizar no sentido de outras

buscas. E é assim que encerro pelo menos uma parte desta história, recordando que ela é uma “história do tempo presente” - uma história “feita de surpresas”, inacabada, incompleta, que vislumbra um movimento ainda em curso. Muitas de suas personagens continuam aqui, contemporâneas desta que narra parte de sua trajetória de luta.

FONTES

I. Arquivos Pesquisados

- Biblioteca do Instituto Teológico de Santa Catarina (ITESC)
- Biblioteca da Universidade Federal de Santa Catarina
- Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB) - Regional de Florianópolis

II. Fontes Periódicas

- Concilium - Revista Internacional de Teologia - 1965, 1967 a 2006
- Revista Eclesiástica Brasileira (REB) - 1980 a 1999
- Revista Perspectiva Teológica - 1980 a 1999
- Revista Conciencia Latinoamericana - 1990 (abr./maio/jun.); 1992 (jan./fev./mar.); 1995 (jul./ago./set. e out./nov./dez.); 1997 (jan./jul.); 1998 (jan./fev./mar. e jul./dez); 1999 (jan./mar., jul. e nov.); 2000 (mar.); 2001 (set.); 2003 (jul. e dez.)
- Revista Estudos Feministas - 1992 a 2000, 2005
- Mulherio - 1981 a 1988
- Brasil Mulher - 1975 a 1980
- Nós Mulheres - 1976 a 1978

III. Correspondência Eletrônica.

- AQUINO, Maria Pilar. **Sobre investigacion Concilium** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 19 set. 2004.
- AQUINO, Maria Pilar. **Re: Curiosidade.** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 28 nov. 2004
- BRUNELLI, Delir. **Re: Novas Questões** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 04 maio 2005.
- FERRIN, Joice Xavier. **Revista Concilium** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@gmail.com.>, em 03 dez. 2007.
- ROSADO NUNES, Maria José F. **Suas Perguntas** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 18 mar. 2005.
- OLIVEIRA, Mirela de. **Re: Resposta Pesquisa Concilium** [mensagem pessoal] Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br.>, em 27 abr. 2005.
- PAUL, Cláudio. **Notícias** [mensagem pessoal]. Mensagem recebida por <maristelamc@yahoo.com.br>, em 13 mar. 2005.

IV. Entrevista informal

- BOFF, Leonardo. Entrevista informal, via telefone, ocorrida em 07 abr. 2006, no horário de 17:30 às 18:30.

V. Fontes da Internet

<http://www.portalfeminista.org.br>

<http://www.catolicasonline.org.br>

<http://www.est.com.br>.

<http://www.pime.org.br>

<http://www.vatican.va/>

<http://www.crbnacional.org.br/convergencia.htm>

<http://www.mnstate.edu/>

<http://www.soter.org.br>

<http://www.feministstudies.org/>

[http://www.concilium.org.](http://www.concilium.org)

<http://www.itf.org.br>

<http://www.conspirando.cl>

<http://www.iser.org.br>

<http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/publicaciones.shtm>

<http://www.scielo.br>

<http://www.metodista.br>

<http://www.puc-rio.br>

<http://www.pucsp.br/rever>

<http://lattes.cnpq.br/>>

<http://www.pucpr.br>

<http://www.pucrs.br>

<http://www.faculdadesaobento.org.br>

<http://www.editoravozes.com.br>

<http://www.leonardoboff.com>

<http://www.eatwot.org/>

<http://www.montfort.org.br>

BIBLIOGRAFIA

AJO LAZARO, Clara Luz A. **Cristologia feminista no contexto latino-americano**. 387p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1994

_____. **O corpo na festa do sagrado**: uma proposta teológico-litúrgica que recupera o corpo como espaço do sagrado. 486p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998

ANJOS, Márcio Fabri dos (Org). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: SOTER/Loyola, 1997

AQUINO, Maria Pilar de. **Nosso clamor pela vida**: teologia latino-americana a partir da perspectiva da mulher. São Paulo: Paulinas, 1996

BUCKER, Bárbara P. **O feminismo da Igreja e o conflito**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

DALY, Mary. **The church and the second sex**. Boston: Beacon Press, 1968.

_____. **Beyond God the Father**: Toward a Philosophy of women's Liberation. Boston: Beacon Press, 1973.

_____. **Gyn/Ecology**: The Metaethics of Radical Feminism. Boston: Beacon Press, 1978.

_____. **Pure Lust**: Elemental Feminist Philosophy. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. **Outercourse: The Be-Dazzling Voyage.** San Francisco: HarperCollins, 1992

DEIFELT, Wanda. **Toward a Latin American Feminist Hermeneutics.** Tese (Doutorado em Filosofia). Northwestern University, NORTHWESTERN, Estados Unidos, 1990

_____. **A feminist approach to Bible and Society:** Elisabeth Cady Stanton and Susan B. Antony. Dissertação (Mestrado em Teologia). Garret Evangelical Theological Seminary. GETS, Estados Unidos, 1986

EGGERT, Edla. **Educa-teologiza-ção:** fragmentos de um discurso teológico (mulheres em busca de visibilidade através da narrativa transcriada). Tese (Doutorado em Teologia) Escola Superior de Teologia, São Leopoldo/RS, 1998

FERREIRA, Iara Vasco. **Mulheres e Bíblia.** A contribuição do movimento popular de mulheres do Paraná para o estudo das relações de gênero. 177p. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1994

FIORENZA, Elisabeth S. **Der vergessene partner:** Grundlagem, Tatsachen und Möglichkeiten der beruflichen Mikarbeit der Frau in der Heilssorge der kirche. Patomos. Düsseldorf, 1964

_____. **In memory of her:** A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. New York: Crossroads Press, 1983.

_____. **The Apocalypse.** Chicago: Franciscan Herald Press, 1976.

_____. **Bread not Stone:** The challenge of feminist biblical interpretation. Boston: Beacon Press, 1985

_____. **Judgment and justice:** the book of Revelation. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

_____. **Sharing her words:** feminist biblical interpretation in context. Boston: Beacon Press, 1988.

_____. **But she said:** feminist practices of biblical interpretation. Boston: Beacon Press, 1992.

_____. **Rhetoric and Ethic:** the politics of biblical studies. Minneapolis: Fortress Press, 1999.

_____. **Discipulado dos iguais** – Uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis/RJ: Vozes, 1995.

JOHNSON, Elisabeth. **Aquela que é:** o mistério de Deus no trabalho teológico feminino. Trad. Atílio Brunetta. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

JURKEWICZ, Regina Soares. **Desvelando a política do silêncio:** abuso sexual de mulheres por padres no Brasil. Cadernos CDD nº 12. Disponível em <<http://catolicasonline.org.br/conteudo/publicacoes13.htm>>. Acesso em 12 ago. 2006

MACHADO, Marta Magda Antunes. **Palavra feminina na periferia da igreja** - a participação das mulheres na organização da comunidade "Mont Serrat", Morro da Caixa d'Água, em Florianópolis/SC. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999

MENA LÓPEZ, M. **Raízes afro-asiáticas na Bíblia hebraica** – Uma proposta de reconstrução histórico-feminista. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2002

ROSADO NUNES, Maria José Fontanelas. **Eglise, Sexe et Pouvoir**. Les femmes dans le catholicisme au Brésil. Le Cas des Communautés Ecclésiales de Base. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Ecole des Hautes Etudes em Sciences Sociales, EHESS, França, 1991

PLASKOW, Judith. The Coming of Lilith: Toward a feminist theology. In: CHRIST, Carol; PLASKOW, Judith. **Womanspirit Rising: a feminist reader in religion**. San Francisco: Harper and Row, 1979.

REIMER, Ivone R. **Novo Testamento: mulheres no princípio da Igreja – mundo sócio-cultural e filosófico-teológico – livro de Atos dos Apóstolos**. Tese (Doutorado em Filosofia/Teologia). Universität Kassel, GHK, Alemanha, 1990

RUETHER, Rosemary R. **The radical kingdom: the western experience of messianic hope**. New York: Paulest Press, 1970.

_____. **Sexism an god-talk: toward a feminist teology**. New York: Beacon Press, 1983.

_____. **New Woman – New Earth**. Sexist ideologies and human liberation. New York: Seabury Press, 1975

_____. **Mary: the feminine face of the church**. Philadelphia: Westminster Press, 1977.

_____. **Mulheres curando a terra: mulheres do Terceiro Mundo na ecologia, no feminismo e na religião**. São Paulo: Paulinas. 2000 (Coleção Mulher ontem e hoje).

SAMPAIO, Tânia Maria V. **Movimentos do corpo prostituído da mulher na beleza do cotidiano – aproximações da profecia de Oséias**. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1997

_____. **Mulher:** uma prioridade profética. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1990

SANTOS, Eliad Dias dos. **Mulher negra:** teologia feminista e teologia afro-americana em diálogo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 1998

SCHONS, Doroty. **Bibliografia de Sor Juana de la Cruz.** México: Imprenta de la Secretaria de Relaciones Exteriores, 1927.

SOUZA, Sandra Duarte de. **Teo(a)logia, ética e espiritualidade ecofeminista:** uma análise do discurso. 1999. 241p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). São Bernardo do Campo, 1999.

TEPEDINO, Ana Maria de A. L. **Discipulado dos iguais.** Um estudo sistemático-pastoral sobre o discipulado das mulheres nos Evangelhos. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, 1986

TOMITA, Luiza E. **Corpo e cotidiano:** a experiência das mulheres desafia a Teologia Feminista da Libertação. Tese (Doutorado em Teologia e História). Universidade Metodista de São Paulo, 2000.

VICENTE, Ione Borges Ferreira. **A mulher como sujeito e objeto da reflexão teológica na América Latina.** 185p. Dissertação (Mestrado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I CONFERÊNCIA Mundial da Mulher. Disponível em: <<http://www.clam.org.br/pdf/06anexos.pdf>>. Acesso em 02 maio 2007.

ABELLA, Sandra I. S. Sonhos e lutas de organizações de mulheres negras na Grã-Bretanha. Estudos Feministas. Florianópolis, vol. 13, nº 3, set./dez. 2005, p. 756-774

ALBERIGO, Giuseppe; BEOZZO, José Oscar (Coords). **O catolicismo rumo à Nova Era**. O anúncio e a preparação do Vaticano II (Jan/1959 a Out/1962). Petrópolis/RJ: Vozes, 1995

ALBERTINA Berkenbrock. A serva de Deus. Disponível em: <<http://www.albertinab.com/>>. Acesso em: 22 dez. 2007

ALBERIGO, Giuseppe (Dir). **História do Concílio Vaticano II**. Vol. II. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000

ALBUQUERQUE Jr, Durval. Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. Recife: FJN, Massangana; São Paulo: Cortez, 1999

ALCOFF, Linda. Feminismo cultural vs. Post-estructuralismo: la crisis de identidad de la teoria feminista. Trad. M. Rosário Martín Ruano. Revista Debats, nº 76, 2002. p. 1-26

ALVAREZ, Carmelo. **Joseph Ratzinger, na rota de São Bento?** Disponível em: <<http://www.alcnoticias.org/articulo.asp?artCode=3263&lanCode=3>>. Acesso em 02 abr. 2007.

ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Artur. Introdução. In: _____. O cultural e o político nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000, p. 15-57

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo**. São Paulo: Brasiliense, 1982

AQUINO, Maria Pilar. **A teologia, a Igreja e a mulher na América Latina**. Trad. Rodrigo Contrera. São Paulo: Paulinas, 1997. (Mulher, Ontem e Hoje)

ARCEBISPO americano proíbe missa em simpósio sobre catolicismo e homossexualismo. Disponível em: <<http://www.oecumene.radiovaticana.org/bra/Articolo.asp?c=125269>>. Acesso em 28 jul. 2007

ARILHA, Margareth. Infertilidade e tecnologia. Enfoques Feministas. São Paulo. Ano III, nº 6, dez. 1993, p. 24-29

ARY, Zaíra. **Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação**. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secult., 2000

ASISI-DIAZ, Ada Maria. **Mujeristas: a name of our own!**. Disponível em <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=874>>. Acesso em 12 ago. 2007.

AZEVEDO, Dermi. **A lista de condenados por Ratzinger**. Disponível em: <<http://www.voltairenet.org/article124909.html>>. Acesso em 04 abr. 2006.

AZEVEDO, Reinaldo. **A herança do pastor**. Disponível em: <<http://www.primeiraleitura.com.br/auto/index.php?setcookie=small&edicao=2018>>. Acesso em abr. 2006.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1998.

BEOZZO, José Oscar. **A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II (1959 -1965)**. São Paulo: Paulinas, 2005

BERGEON, Inger H. Maria, modelo de libertação da mulher? Perspectiva Teológica, ano XVII, nº46, set./dez. 1986, p. 359-369.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. Trad. José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERGSON, Henri. **Matéria e Memória**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999

BIBLIOGRAPHY for Elisabeth Schüssler Fiorenza. Disponível em <<http://www.hds.harvard.edu/wsrp/applications/bibdetail.cfm?Key=55>>. Acesso em 9 maio 2005.

BICALHO, Elizabete. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (Org). **Gênero e Teologia**. Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003, p.37-50

BIEHL, João Guilherme. Teologia Feminista da Libertação. In:_____ **De Igual para Igual**. Um diálogo crítico entre a Teologia da Libertação e as Teologias Negra, Feminista e Pacifista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987, p. 59-98

BINGEMER, Maria Clara L.; BRANDÃO, Margarida L. R. **Mulher e relações de gênero**. São Paulo: Loyola, 1994

BINGEMER, Maria Clara L. et al. **O rosto feminino da teologia**. Aparecida/SP: Santuário, 1990

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. E a mulher rompeu o silêncio. A propósito do segundo Encontro sobre a produção teológica feminina nas Igrejas cristãs. Perspectiva Teológica, ano XVIII, nº 46, set/dez. 1986, p. 371-381.

_____. **O lugar da mulher**. São Paulo: Loyola, 1990

BIOGRAPHY Research Guide. Disponível em: <<http://www.123exp-biographies.com/t/00034510295/>>. Acesso em 15 ago. 2007.

BISPOS espanhóis dizem não a polêmico “Dicionário de Pastoral”. Disponível em <<http://www.paroquias.org/noticias.php?n=3347>>. Acesso em 04 abr. 2006

BLOCH, Marc. **Apologia da História ou o ofício do historiador**. Prefácio Jacques Le Goff; Apresentação à edição brasileira Lilia Moritz Schwarcz; Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001, pp. 56-60

BOFF, Clodovis. **A originalidade da história de Medellín**. In: <<http://www.sedos.org/spanish/boff.html>>. Acesso em 15 out. 2005.

BOFF, Leonardo. Igreja Católica: uma grande seita? Disponível em: <<http://jbonline.terra.com.br/editorias/pais/papel/2007/09/03/pais20070903007.html>>. Acesso em 5 nov. 2007

BOHUNOVSKY, Ruth. **A (im)possibilidade da “invisibilidade” do tradutor e da sua “fidelidade”**: por um diálogo entre a teoria e a prática da tradução. Disponível em: <http://www.cadernos.ufsc.br/download/8/pdf/Ruth_Cadernos8.pdf> Acesso em 10 de maio 2007

BONETTI, Alinne de Lima. **Entre feministas e mulheristas**: uma etnografia sobre promotoras legais populares e novas configurações da participação política feminina popular em Porto Alegre. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2000.

_____. Entre femininos e masculinos: negociando relações de gênero no campo político. *Cadernos Pagu*, nº 20, 2003, p. 177-203.

BORDO, Susan. O corpo e a reprodução da feminilidade: uma apropriação feminista de Foucault. In: JAGGAR, Alison M.; BORDO, Susan. **Gênero, corpo e conhecimento**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997, p.19-41 (Coleção Gênero, v. 1)

BORGES, Anselmo. **Em Vilnius o Cristo pensador**. Disponível em: <http://dn.sapo.pt/2006/03/19/opiniao/em_vilnius_o_cristo_pensador.html>. Acesso em 04 abr. 2006

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade**. Lembrança de velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

BOURDIEU, Pierre. **Os usos sociais da ciência**. Por uma sociologia clínica do campo científico. Trad. Denice B. Catani. São Paulo: UNESP, 2004

_____. **O poder simbólico**. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001

_____. **Razões práticas**: sobre a teoria da ação. São Paulo: Papirus, 1996

_____. A Dominação Masculina. In: *Educação&Realidade*. 20(2), jul./dez., 1995, p. 133-184

_____. Meditações pascalinas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 185; Le sens pratique. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980, p. 33. Apud THIRY-CHERQUES,

Hermano Roberto. **Pierre Bourdieu: a teoria na prática.** RAP. Revista de administração Pública. Rio de Janeiro, 40(1), p. 27-55, jan./fev. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rap/v40n1/v40n1a03.pdf>>. Acesso em: 13 set. 2006

BRAVO, Laurato A. Educar para la vida. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir, vol. VII, nº 3, jul./agosto/sept., 1995, p. 9-11.

BRIONES, Beatriz Suárez. **Desleal à civilização: a teoria (literária) feminista lésbica.** In: Xosé M. Buxán (Ed). *ConCiencia de un singular deseo*. Barcelona: Laertes, 1997. Disponível em: <http://branconolilas.no.sapo.pt/suarez_briones.htm>. Acesso em 10 jul. 2007

BRUNEAU, Thomas C. **Religião e politização no Brasil: A Igreja e o Regime Autoritário.** São Paulo: Loyola, 1979

BRUNELLI, Delir. **Libertação da Mulher.** Um desafio para a Igreja e a vida religiosa da América Latina. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil, 1988

_____. Teologia e gênero. In: SUSIN, Luiz Carlos (Org). **Sarça Ardente. Teologia na América Latina: perspectivas.** São Paulo: SOTER/Paulinas, 2000.

_____. **Alguns marcos e poucas setas.** A questão do gênero nas publicações da CRB. In: EQUIPE DE REFLEXÃO TEOLÓGICA DA CRB. **Caminhos de Vida.** A reflexão teológica na trajetória da CRB. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 209-218.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAIRO + 10: entre los fundamentalismos y el derecho a decidir. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir. Edicion Especial, dic. 2003.

CANADA Direto. Disponível em:
<http://www.rcinet.ca/rci/po/emissions/archives/archivesDetails_1427_29042005.shtml>. Acesso em 02 abr. 2007.

CAPELATO, Maria Helena R. **Imprensa e História do Brasil.** São Paulo: Contexto/Edusp, 1988.

CAPELLE, Mônica Carvalho Alves; MELO, Marlene Catarina de O. Lopes; BRITO, Mozar José. **Relações de poder segundo Bourdieu e Foucault**: uma proposta de articulação teórica para a análise das organizações. Disponível em: <[http://www.dae.ufla.br/revista/revistas/2005/2005_3/Artigo%209%20\(05.196\).pdf](http://www.dae.ufla.br/revista/revistas/2005/2005_3/Artigo%209%20(05.196).pdf)>. Acesso em 25 nov. 2006

CARDOSO, Elizabeth. Imprensa feminista brasileira pós-1974. *Estudos Feministas*, Florianópolis, vol. 12 (NE): 37-55, set./dez 2004. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v12esp/Cardoso>>. Acesso em 12 mar. 2006

CARTA Apostólica *Mulieris Dignitatem*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_letters/documents/hf_jp-ii_apl_15081988_mulieris-dignitatem_po.html>. Acesso em 20 jan. 2005.

CARTA Apostólica *Ad Tuendam Fidem*. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_30061998_ad-tuendam-fidem_po.html>. Acesso em 02 jan. 2005.

CARVALHO, Maristela Moreira de. Os vestígios da(s) memória(s) nos percursos de confrontos e/ou encontros com a História. *Esboços*. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UFSC, vol. 12, 2004, p. 173-183.

_____. **Corpos femininos em debate**: discurso religioso sobre aborto na imprensa de Florianópolis, uma história de controle e normatização (1960-1990). Trabalho de Conclusão de Curso. Departamento de História, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1999.

_____. **As vontades de saber e as relações de poder na “pastoral da sexualidade” da Arquidiocese de Florianópolis**: continuidades e rupturas no discurso da oficialidade católica (1960-1980). 153p. Dissertação (Mestrado em História Cultural). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003

CARVALHO, Olavo de. **O anúncio da Paixão**. <<http://www.olavodecarvalho.org/semana/050402globo.htm>>. Acesso em 04 abr. 2006.

CASTILHO, Inês. Padres de saia. *Mulherio*, São Paulo, ano IV, nº 18., set./out. 1984, p. 10

CATECISMO da Igreja Católica de A a Z. Disponível em: <<http://catecismo.catequista.net/conteudo/a-z/Index.htm#>>. Acesso em 14 jun. 2006.

CAVALCANTI, Tereza. Produzindo teologia no feminino plural. A propósito do II Encontro Nacional de Teologia na perspectiva da mulher. Perspectiva Teológica, ano XX, nº 52, set./dez. 1988, p. 359-370.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel. 1988

_____. O mundo como representação. Estudos Avançados. São Paulo: Instituto de Estudos Avançados, USP, vol. 5, n. 11, jan./abr., 1991, pp. 173-191

_____. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. In: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, 1994, pp. 97-113.

_____. CHARTIER, Roger. Leituras e leitores na França do Antigo Regime. São Paulo: UNESP, 2004, p. 227. Apud CUNHA, Maria Teresa Santos. **Assim nas páginas como nas margens: marcas do ler em livros escolares do acervo do Museu da Escola Catarinense (décadas de 20 a 70 do século XX)**. In: IV CONGRESSO BRASILEIRO DE HISTÓRIA DA EDUCAÇÃO. 2006. Goiás. Comunicação Individual. Disponível em: <<http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe4/individuais-coautorais/eixo07/Maria%20Teresa%20Santos%20Cunha%20-%20Texto.pdf>> Acesso em: 12 out. 2007

_____. Textos, impressos, leituras. In: HUNT, Lynn. **História Cultural: entre práticas e representações**. Trad. Jefferson L. Camargo. Lisboa: Difel. 1988, p. 211-238

CHRISTIAN, Barbara. A disputa de teorias. Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 10, nº 1, jan./jun. 2002, p. 85-97

CÓDIGO de Direito Canônico – *Ius Canonicum*. Disponível em <http://br.geocities.com/worth_2001/Direitocanonico.html>. Acesso em 15 mar. 2006.

COMPÊNDIO do Vaticano II. Constituições, Decretos, Declarações. KLOPPENBURG, Frei Boaventura (Introd. e índice analítico); VIER, Frei Frederico (Coord. Geral). Petrópolis/RJ: Vozes, 2000

COMMUNIO, Revista Internacional Católica. Disponível em <http://www.revistacomunio.com/default.php>. Acesso em abr. 2007.

CONCILIUM. Revista Internacional de Teologia. Disponível em: <http://www.itf.org.br/index.php?pg=revistas2&id=3#historico>. Acesso em: 26 ago. 2004

CONFERÊNCIA dos Religiosos do Brasil – CRB Nacional. Disponível em <http://www.crbnacional.org.br/>. Acesso em 10 abr. 2005.

CONSEJO Mundial de Iglesias. ¿Quiénes somos? Disponível em <http://www.wcc-coe.org/wcc/who/index-s.html> . Acesso em 4 maio 2005.

CON-SPIRANDO. Disponível em <http://www.conspirando.cl>. Acesso em 01 ago. 2005.

CONVERGÊNCIA ANO II. Convergência. Revista da CRB. Rio de Janeiro. Ano II, nº 11, jan./fev. 1969

COSTA, Albertina de Oliveira; BLAY, Eva Altermam. **Gênero e universidade**. NEMGE/USP, 1992.

COSTA, Albertina de Oliveira. Revista Estudos Feministas: primeira fase, locação Rio de Janeiro. Estudos Feministas. Vol. 12 (NE): 205-210, set./dez. 2004. Disponível em http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v12esp/Oliveira_Costa. Acesso em 23 jan. 2006

COSTA, Ana Alice A.; SARDENBERG, Cecília Maria B. Teoria e práxis feministas na academia: os núcleos de estudos sobre a mulher nas universidades brasileiras. Estudos feministas. Vol. 2, Número Especial, 1994, p. 387-400.

COSTA, Claudia de Lima. As teorias feministas nas Américas e a política transnacional da tradução. Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 8, nº 2, 2000, p. 43-49

COSTA, Cláudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria de Anzaldúa, a consciência mestiço e o “feminismo da diferença”. Estudos Feministas. Florianópolis, vol. 13, nº 3, set./dez. 2005, p. 691-703.

COUCH, Beatriz Melano. Sor Juana Inés de la Cruz. Primeira mulher teóloga na América Latina. In: GÓMEZ, Josefa Buendia (Org). **Palavras de mulheres: juntando os fios da teologia feminista**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000, p. 45-60 (Cadernos CDD, nº 4) .

CUNHA, Maria Teresa Santos. Práticas de leituras entre professores primários. Florianópolis – SC (1950/60). In: Antônio Emílio Morga (org). **História das mulheres em Santa Catarina**. Florianópolis: Letras Contemporâneas; Chapecó: Argos, 2001, p. 207-217

DI CIOMMO, Regina Célia. Relações de gênero, meio ambiente e a teoria da complexidade. Estudos Feministas. Vol. 11, nº 2, jul./dez. 2003, pp. 423-443

_____. **Ecofeminismo e complexidade**. 1998. Tese (Doutorado em Sociologia). Instituto de Ciências e Letras, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, UNESP, Campus de Araraquara, 1998.

DIGNITYUSA. Gay, Lesbian, bisexual & transgender catholics. Disponível em: <<http://www.dignityusa.org>>. Acesso em 10 jan. 2006

DIOTIMA - Comunità Filosofica Femminile. Presentazione. Disponível em <<http://www.diotimafilosofe.it/comunita.html>> . Acesso em 10 maio 2007

DOMINGUES, Bento. **Como lidar com os dogmas católicos**. Disponível em: <http://www.triplov.com/espírito/frei_bento/dogmas.htm>. Acesso em 04 abr. 2006.

DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995

DUBY, Georges. **Eva e os Padres**. Damas do século XII. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia das Letras, 2001

DUGGAN, G. H. **O colapso na Igreja do Ocidente. 1600-2000**. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=colapso_da_igreja&lang=bra>. Acesso em 04 abr. 2006.

ECOFEMINISMO: tendências e debates. **Revista Mandrágora**, ano 6, nº 6, 2000. Disponível em: <http://editora.metodista.br/revista_mandragora_6.htm#sumario>. Acesso em 10 nov. 2006.

EDITORIAL. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir, vol. VII, nº 3, jul./agosto/sept. 1995, p. 3

EDITORIAL. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir, vol. XI, nº 2, jul. 1999, p. 1

ENCONTRO de Bento XVI com o teólogo Hans Küng. Disponível em: <<http://www.oecumene.radiovaticana.org/por/Articolo.asp?c=50130>>. Acesso em 04 abr. 2006.

ENCYCLOPEDIA of World Biography on Edward Schillebeeckx. Disponível em: <<http://www.bookrags.com/biography/edward-schillebeeckx>>. Acesso em 02 mar. 2007.

ENCYCLOPEDIA of World Biography on Mary Daly. Disponível em: <<http://www.bookrags.com/biography/mary-daly/>>. Acesso em 10 ago. 2006

ENTREVISTA com Mary Hunt: a noção de sexo entre iguais é uma contribuição lésbica ao pensamento ocidental. Disponível em: <http://www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=76>. Acesso em 20 mar. 2007

ERGAS, Yasmine. O sujeito mulher. O feminismo dos anos 1960-1980. In: PERROT, Michelle; DUBY, Georges (Dir.) **História das Mulheres: o século XX**. Trad. Maria Helena de Cruz Coelho et al. Vol. 5. Porto: Afrontamento; São Paulo: Ebradil Porto: Afrontamento, 1991, p. 583-611.

EXECUTIVE Committee Members 2006-2011. Disponível em: <<http://www.eatwot.org/mainfile.php/about/289/>>. Acesso em 19 jun. 2006

EYDEN, René Van. A mulher no pensamento teológico hierárquico. In: EYDEN, René Van; FIORENZA, Elisabeth S.; HUNT, Mary E. **Olhares feministas sobre a Igreja Católica**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2001, p. 9-44. (Cadernos nº 9).

FARGAN, Monica. **Choirs and split voices: female identity construction in Lorrie Moore's "Who will run the Frog Hospital?"** College Literature, 2006. Disponível em:

<http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3709/is_200604/ai_n17184343/pg_1>. Acesso jun. 2007.

FELIX, Isabel Aparecida. **A função desmistificadora da hermenêutica feminista da suspeita.** Disponível em
<http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/I/Isabel_Aparecida_Felix_24_A.pdf>. Acesso em 20 jan. 2007

FEMENÍAS, Maria Luisa. **Aproximación al pensamiento de Judith Butler.** Conferência. Gijón, 5 de diciembre de 2003. Disponível em:
<<http://www.comadresfeministas.com/publicaciones/enlaweb/femenias.pdf>>. Acesso em 12 maio 2007.

FEMINILIDADE das religiosas descoberta. *Mulherio*, São Paulo, ano V, nº 22, jul./ago./set. 1985, p. 6-7

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Dicionário Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. CD-ROM.

FESTIVAL 2005. Homossexualidade e Igreja Católica. Disponível em:
<<http://mixbrasil.uol.com.br/festival/2005/freira1/freira.shtm>>. Acesso em 15 jan. 2007.

FIDELI, Marcelo. **“Anotações ‘esquecidas’ II: Padre Congar e Lutero”.** Disponível em
<<http://www.montfort.org.br/index.php?secao=veritas&subsecao=igreja&artigo=padrecongar&lang=bra>>. Acesso em 04 abr. 2006.

FIORENZA, Elisabeth S. O rei está nu: autocompreensão ekklesial democrática e autoridade romana kyriocrática. In: EYDEN, René Van; FIORENZA, Elisabeth S.; HUNT, Mary. **Olhares feministas sobre a Igreja Católica.** São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2001, p. 45-55. (Cadernos CDDnº 9).

_____. Deus (G*d) trabalha em meio a nós. De uma política de identidade a uma política de luta. In: REVER. Revista de Estudos da Religião, nº 1, 2002, p. 56-77. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_fioren.pdf>. Acesso em 04 dez. 2006.

_____. **As origens cristãs a partir da mulher.** Uma nova hermenêutica. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

FLAX, Jane. Pós-modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque (Org). **Pós-modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p. 217-250

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979

_____. **La verdad y las formas jurídicas**. Barcelona: Gedisa. 1980

_____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)**. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad. Roberto Machado e Eduardo J. Morais. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996

_____. Omnes et singulatim: por uma crítica da “razão política”. In: MOTTA, M. (Org), Estratégia poder-saber. Rio de Janeiro: Forense, 2006, p. 355-385 (Coleção Ditos & Escritos)

_____. **A ordem do discurso**. Trad. Laura Fraga de A. Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996

_____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988

_____. **Arqueologia do saber**. Trad. Felipe Baeta Neves. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1986

FOX-GENOVESE, Elizabeth. Para além da irmandade. Estudos Feministas. CIEC/ECO/UFRJ, vol. 0, nº 0/1992, p. 31-56.

FRADE, Isabel Cristina Alves da Silva. Revistas pedagógicas: qual é a identidade do impresso?. In: BATISTA, Antonio Augusto Gomes; GALVÃO, Ana Maria de Oliveira (Org). **Leitura: práticas, impressos, letramento**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 99-118

FREI Beto: o machismo em questão. Mulherio, São Paulo, ano IV, nº 18. set./out. 1984, p. 11,13.

FREIRA desobediente é declarada “modelo” pelos homossexuais. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/imprensa/igreja20010504_1.html>. Acesso em 15 jan. 2007

FREITAS, Carmelita de. **La mujer latinoamericana na sociedade y em la Iglesia**. Disponível em <<http://servicioskoinonia.org/relat/174.htm>>. Acesso em 15 jul. 2005

FREITAS, Maria Carmelita de. Gênero/Teologia feminista; interpelações e perspectivas para a teologia – Relevância do tema. In: SOTER (Org). **Gênero e Teologia**. Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003, p. 13-33.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. **A mulher faz teologia**. Petrópolis/RJ: Vozes, 1986

GEBARA, Ivone. **Rompendo o Silêncio**: uma fenomenologia feminista do mal. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis/RJ: Vozes, 2000

_____. A mulher faz teologia. Um ensaio para reflexão. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis/RJ, vol. XLVI, 1986, p. 5-14

_____. **As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1990

_____. **Epistemologia ecofeminista**. Mandrágora. Disponível em: <http://editora.metodista.br/revista_mandragora_6.htm#sumario>. Acesso em 10 nov. 2006

_____. **Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas**. Uma perspectiva ecofeminista. São Paulo: Paulinas, 1994, p. 69. Apud BRITO, Ênio José da Costa. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever/resenha/gebara01.htm>>. Acesso em 15 fev. 2007.

_____. **O que é teologia feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007 (Primeiros Passos, 326)

_____. **Teologia ecofeminista**: ensaio para repensar o conhecimento e a religião. São Paulo: Ed. Olho D'água, 1998

GOLDBERG, Anette. **Feminismo e autoritarismo**: a metamorfose de uma utopia de liberação em ideologia liberalizante. 1987. 217 p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1987

_____. Os movimentos de liberação da mulher na França e na Itália (1970-1980): primeiros elementos para um estudo comparativo do novo feminismo na Europa e no Brasil. In: LUZ, Madel T. (Org). **O lugar da mulher**: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro: Graal, 1982, p. 35-57 (Coleção Tendências).

GONÇALVES, Paulo Sérgio; BOMBONATTO, Vera Ivanise **Concílio Vaticano II**: análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004

GROSS, Rita M. Mulheres budistas como líderes e professoras. Trad. José T. M. Bacellar e Rosa Weiss. Estudos Feministas, vol. 13 (2): 415-423, maio/ago. 2005. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v13n2/Gross>>. Acesso em 12 maio 2006

GROSSI, Miriam Pillar. A Revista Estudos Feministas faz 10 anos. Uma breve história do feminismo no Brasil. Estudos Feministas, vol. 12 (NE): 211-221. set./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v12esp/Grossi>>. Acesso em 23 jan. 2006

GRUPO de teólogos se pronuncia contra a beatificação de João Paulo II. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2005/12/05/ult34u142207.jhtm>>. Acesso em 22 jun. 2006.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopez Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 1997

_____. Quem precisa da identidade. In: STUART, Hall; HATHRYN, Woodward. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos Estudos Culturais. Tomaz Tadeu da Silva (Org). Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 103-133

HANS küng. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Hans_K%C3%BCng>. Acesso em 10 out. 2005

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. Cadernos Pagu, nº 22, jan/jun. 2004, p. 201-246.

HAROCHE, Claudine. **Fazer dizer, Querer Dizer**. Trad. Eni Pulcinelli Orlandi. São Paulo: Hucitec, 1992

HISTORIA de CEHILA. Disponível em <<http://www.cephila.org/detalhe.aspx?A=11&C=107>> . Acesso em 01 ago. 2005.

HISTÓRICO – Editora Vozes. Disponível em <<http://www.editoravozes.com.br>>. Acesso em 26 ago. 2004.

HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. Trad Jefferson Luiz Camargo. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001

HUNT, Mary E. Nós mulheres somos Igreja. Mulheres católicas criando ministérios e teologias. In: EYDEN, René Van; FIORENZA, Elisabeth S.; HUNT, Mary. **Olhares feministas sobre a Igreja Católica**. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2001, p. 57-75 (Cadernos nº 9).

_____. Irmãs de Sofia em luta: reação Kyriarcal, visão feminista. Trad. Gentil A. Tilton. Concilium. Revista Internacional de Teologia. Petrópolis: Vozes, nº 288, 2000/5, p. 21-32.

_____. Los desafíos de las teologías feministas para América Latina y Brasil. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir, vol. XI, nº 1, enero/marzo 1999, p. 4-15.

_____. **Eradicating the sin of the heterosexism**. REVER. Revista de Estudos da Religião, nº 5, 2005, p. 58-70. Disponível em <http://www.pucsp.br/rv2_2005/t_hunt.htm>. Acesso em 25 abr. 2006.

IRMÃ quer aproximar gay e lésbica da Igreja. Disponível em: <<http://www.gtpos.org.br/index.asp?Fuseaction=Informacoes&ParentId=385#anc291105>>. Acesso em 15 jan. 2007

KARL Rahner. Disponível em: <http://amaivos.uol.com.br/templates/amaivos/noticia/noticia.asp?cod_noticia=853&cod_canal=36>. Acesso em: 05 out. 2005.

KISSLING, Frances; SIPPEL, Sierra. Las mujeres bajo regímenes opresivos: mujeres y fundamentalismos religiosos. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir, vol. XIII, nº 6, jul. 2003, p. 18-21.

KRAMER, Lloyd S. Literatura, crítica e imaginação histórica: o desafio literário de Hayden White e Dominick LaCapra. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 131-173

LACELLE, Élisabeth J. As **ciências religiosas feministas**: o estado da questão. REVER. Revista de Estudos da Religião, nº 1, 2002, p. 12-55. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/t_lacell.htm>. Acesso em 15 jun. 2006.

LAFHEY, Alice L. **Introdução ao Antigo Testamento. Perspectiva Feminista**. Trad. José Raimundo Vidigal; Revisão H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1994

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001

LAURENTIS, Teresa de. The essence of the triangle or taking the risk of essentialist seriously: feminist theory on Italy, the US, and Britain. In: Difference 1/2 (1989): 32. Cf. FIORENZA, Elisabeth S. Deus (G*d) trabalha em meio a nós. De uma política de identidade a uma política de luta. REVER. Revista de Estudos da Religião, nº 1, 2002, p. 65. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_fioren.pdf>. Acesso em 04 dez. 2006

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão et al. 3 ed. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1994

LEITE, Rosalina de Santa Cruz. Brasil Mulher e Nós Mulheres: origens da imprensa feminista brasileira. Estudos Feministas, vol. 11(1): 234-241, jan./jun. 2003. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v11n1/rosalina>>. Acesso em 21 abr. 2006

LEON, Ethel. As novas freiras: da catequese à política com prostitutas. Mulherio, São Paulo, ano V, nº 21, abr./maio/jun. 1985, p. 6-7

LIBÂNEO, João Batista. O Concílio Vaticano II e a modernidade. Medellín. Instituto Teológico Pastoral para a América Latina. Colômbia, nº 86, vol. XXII, jun./1996, p. 15-26

LIMA, Marilúcia Fernandes. **Casa Suzana Wesley: uma abordagem histórica do Abrigo para Meninas – 1994 a 2003, a partir da categoria de gênero.** Dissertação (Mestrado em Teologia). Instituto Ecumênico de Pós-graduação em Teologia. Escola Superior de Teologia. São Leopoldo-RS, 2006. Disponível em: <http://www.est.edu.br/biblioteca/btd/Textos/Mestre/lima_mf_tm144.pdf>. Acesso em 05 abr. 2007

LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia G. (Orgs). **500 anos de educação no Brasil.** 3 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003. (Historial, 6)

LUNEN-CHENU, Marie-Thérèse van. Feminismo e Igreja (Europa Ocidental – região de língua francesa). Concilium. Revista Internacional de Teologia, nº 111, 1976/1, p. 109-131.

McGRATH, Mons. Marcos G. **Cómo vi y vivi el Concilio y el post-Concilio.** El testimonio de padres conciliares de America Latina. São Paulo: Paulinas. 2000

MACHADO, Lia Z. **Perspectivas em confronto:** Relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? Disponível em <<http://www.unb.br/ics/dan/Serie284empdf.pdf>>. Acesso em 15 jun. 2005.

MACHADO, Roberto. Uma arqueologia do saber. In: _____. **Ciência e saber.** A trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981, pp. 123-158

MAGUIRE, Daniel C. **A Doutrina Católica Moderada sobre Contracepção e Aborto.** Disponível em: <http://www.religiousconsultation.org/doutrina_moderada_Brazil_Portuguese.htm>. Acesso em 04 abr. 2006.

MAINWARING, Scott. **Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985).** Trad. Heloisa Braz de Oliveira Pietro. São Paulo: Brasiliense. 1989

MALUF, Marina. **Ruídos da Memória.** São Paulo: Siciliano, 1995

MARTINS, Maurício Vieira. **Bourdieu e o fenômeno estético:** ganho e limites de seu conceito de campo literário. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 19, nº 56, out. 2004, p. 63-74. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v19n56/a05v1956.pdf>> Acesso em: 15 set. 2006.

MATOS, Maria Izilda S. de. Outras Histórias: as mulheres e estudos de gêneros - percursos e possibilidades. In: SAMARA, Eni de; SOIHET, Rachel; MATOS, Maria Izilda S. de. **Gênero e debate: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea**. São Paulo: Educ, 1997, p. 85-114.

MEJÍA, María Consuelo Mejía. A 10 años de la Conferencia de Probación y desarrollo celebrada em el Cairo: Los derechos otra vez em riesgo”. In: Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir. Edicion Especial, dic. 2003, p. 2-6.

MENEZES, Adélia B. de. Memória: matéria e mimese. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues (org). **As faces da memória**. Campinas, SP: Ed. UNICAMP, 1996

MIETH, Dietmar. Partida e visão para um novo “Concilium”. Que é que nós defendemos? Trad. Carlos A. Pereira. Concilium. Revista Internacional de Teologia, Petrópolis: Vozes, nº 269, 1997/1, p. 158-170

MIGUEL, Luís Felipe. Política de interesses, política do desvelo: representação e “singularidade feminina”. Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 9, nº 1, jan./jun. 2000, p. 253-267.

MINELLA, Luzinete Simões. A contribuição da Revista Estudos Feministas para o debate sobre gênero e feminismo. Estudos Feministas, vol. 12 (NE): 223-234, set./dez. 2004. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v12esp/Minella>>. Acesso em 23 jan. 2006

MOORE, Henrietta. A passion for difference: essays in anthropology and gender. Bloomington: Indiana University Press, 1994, p. 12. Apud COSTA, Claudia de Lima; ÁVILA, Eliana. Gloria de Anzaldúa, a consciência mestiça e o “feminismo da diferença”. Estudos Feministas. Florianópolis, vol. 13, nº 3, set./dez. 2005, p. 691-703.

MORAES, Nilson Alves de. **Conversando com e sobre Bourdieu: museu e poder simbólico**. Revista Jovem Museologia. Rio de Janeiro: UNIRIO, vol. 1, nº 1, 1980. Disponível em: <http://www.unirio.br/jovemmuseologia/documentos/1/sumario_n%C2%BA1.htm>. Acesso em 25 jan. 2007

MOSSUZ-LAVAU, Janine. Sexualidade e religião: o caso das mulheres muçulmanas na França. Trad. Margarida Oliva. Estudos Feministas Vol. 13 (2): 377-386, maio/ago. 2005, p. 377-386.

NAVARRO, Marysa. Publicações acadêmicas feministas no contexto norte-americano. Estudos Feministas. Florianópolis, vol. 12, Número Especial, set./dez. 2004, p. 59-62.

NEW ways Ministry. Disponível em: <<http://mysite.verizon.net/~vze43yrc/index.html>>. Acesso em 19 jun. 2007

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. Estudos Feministas. CFH/CCE/UFSC, vol. 8, nº 2/2000, pp. 9-41

NORA, Pierre. Entre memória e história. A problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo, nº 10, dez. 1990, pp. 07-27

NUETZEL, Gerdi. Potencial Transformador ou complemento de beleza? História do ministério feminino na IECLB. In: BIDEGAIN, Ana Maria. **Mulheres:** autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999, p. 31-58.

ROSADO NUNES, Maria José F. De mulheres e de deuses. In: GÓMEZ, Josefa Buendia (Org). **Palavras de mulheres:** juntando os fios da teologia feminista. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir, 2000, p. 07- 44. (Cadernos CDD nº 4)

_____. Freiras no Brasil. In: PRIORE, Mary Del; BASSANEZI, Carla (orgs). História das mulheres no Brasil. 4 ed. São Paulo: Contexto, 2001, p. 482-509

_____. Autonomia das mulheres e controle da Igreja: uma questão insolúvel? BIDEGAIN, Ana Maria. **Mulheres:** autonomia e controle religioso na América latina. Petrópolis/RJ: Vozes, 1999, p. 59-70

_____. **Vida religiosa nos meios populares**. Petrópolis: Vozes, 1985

_____. De Mulheres, Sexo e Igreja: uma pesquisa e muitas Interrogações. In: OLIVEIRA COSTA, Albertina; AMADO, Tina (org). **Alternativas Escassas:** saúde, sexualidade e reprodução na América Latina. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994, p. 175-204

_____. A discussão atual na Igreja Católica sobre o aborto. In: **7º Programa de Estudos em Saúde Reprodutiva e Sexualidade**. 1998. Módulo VII. Aborto. UNICAMP/NEPO

_____. A Conferência do Cairo e a Igreja: uma linguagem comum. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir. Edicion Especial, dic. 2003, pp. 7-13.

O SUCESSOR Natural de Wojtyla. Disponível em <<http://clipping.planejamento.gov.br/Noticias.asp?NOTCod=189983>>. Acesso em 08 abr. 2006.

O'BRIEN, Patrícia. A história da cultura de Michel Foucault. In: HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 33-62

ORLANDI, Eni. P. **As Formas do Silêncio**: no movimento dos sentidos. Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1995

_____. **Palavra, fé, poder**. Campinas/SP: Pontes, 1987

_____. **A linguagem e seu funcionamento**: as formas do discurso. Campinas, SP: Pontes, 1987.

ORNELLAS, Sandro. **As malhas do tempo identitário**. Disponível em: <<http://www.inventario.ufba.br/01sornellas.htm>>. Acesso em 25 de maio 2005.

PASSERINE, Luiza. **A lacuna do presente**. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coords). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 211-214

PEDRO, Joana Maria (Org). **Práticas proibidas**: práticas costumeiras de aborto e infanticídio no século XX. Florianópolis: Cidade Futura, 2003.

PEDRO, Joana Maria. **As leituras brasileiras do feminismo francês e as identificações com o feminismo no Brasil**. Texto apresentado no “Colloque Memoires, Histoire et Imaginaires de l'exil Bresilien en France, co-organizado pela Universidade Paris X – Nanterre e a Bibliothèque de Documentation Internationale Contemporaine, com a Universidade de Campinas – UNICAMP e a Universidade Federal Fluminense, realizado entre 23 e 25 de novembro de 2005, em Nanterre e em Paris. (Texto Inédito)

_____. Traduzindo o debate: o uso da categoria de gênero na pesquisa histórica. História. São Paulo, vol. 24 (1), 2005 , p. 77-98

_____. Narrativas fundadoras do feminismo: poderes e conflitos (1970-1978). Revista Brasileira de História, São Paulo, nº .52, vol. 26, 2006. p. 249-272

_____. Feminismo e gênero da universidade: trajetórias e tensões da militância. In: História. Unisinos. Vol. 9, nº 3, set./dez. 2005, p. 170-176.

PEREIRA, Hildete. O feminismo no Brasil de hoje. Estudos Feministas. Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ, v. 2, nº 2, 1994, p. 428-443

PINKUS, Lucio. **O mito de Maria**: uma abordagem simbólica: material para compreensão da psicodinâmica do feminino na experiência cristã. Trad. Isabel Fontes Leal Ferreira. São Paulo: Ed. Paulinas, 1991

PINTO, Céli Regina Jardim. **Uma história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. (Coleção História do povo brasileiro)

PIO XI. **Carta encíclica Casti Connubii**. Acerca do Matrimônio Cristão. Disponível em: <<http://www.capela.org/magisterio/connubii1.htm>>. Acesso em: 12 dez. 2002. Apud CARVALHO, Maristela Moreira de. **As vontades de saber e as relações de poder na “pastoral da sexualidade” da Arquidiocese de Florianópolis**: continuidades e rupturas no discurso da oficialidade católica (1960-1980). 153p. Dissertação (Mestrado em História Cultural). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 200, p. 45-47

PITANGUY, Jaqueline. **O que é o feminismo**. São Paulo: Abril Cultural, Brasiliense, 1985

PORTOCARRERO, Vera. Foucault: a história do saber e das práticas. In: _____. (org). **Filosofia, História e Sociologia das Ciências**. Abordagens contemporâneas. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999, p. 43-65.

PRADO FILHO, Kleber. **Trajetórias para a leitura de uma história crítica das subjetividades na produção intelectual de Michel Foucault**. 284p. 1998. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo. São Paulo, 1998

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. Paris: Gallimard, 1987

REB. Revista Eclesiástica Brasileira. Disponível em <<http://www.itf.org.br/index.php?pg=revistas2&id=6>>. Acesso em 26 ago. 2004

RED LATINOAMERICANA de Católicas por el Derecho a Decidir. **Publicaciones**. Disponível em <<http://www.catolicasporelderechoadecidir.org/publicaciones.shtml>>. Acesso em 13 mar. 2005

RÉMOND, René. Algumas questões de alcance geral à guisa de introdução. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Coords). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 201-209.

RIBEIRO, Lúcia. Beijing: o encontro das mulheres no mundo. Revista Eclesiástica Brasileira. Petrópolis/RJ, dez. 1995, p. 931-935.

RICHARTZ, Terezinha. **Conceituando gênero e patriarcado**. Disponível em <http://www.projeto.org.br/emapbook/map_ter.htm>. Acesso em 05 mar. 2007

RICOEUR, Paul. **O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica**. Rio de Janeiro: Imago, 1978.

ROHDEN, Fabíola. **Feminismo do sagrado**. O dilema “igualdade/diferença” na perspectiva de teólogas católicas. 1995. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1995.

_____. Feminismo do Sagrado: uma reencenação romântica da diferença. Estudos Feministas, Rio de Janeiro, vol. 4, nº 1, 1996, p. 96-117.

ROTHER, Rosa Maria. **Questões de gênero numa perspectiva ecumênica**. Disponível em: <<http://www.projornada.org.br/1jornada/artigo4.htm>>. Acesso em 02 jun. 2007.

ROWBOTHAM, Scheila. Lo Malo del Patriarcado. In: SAMUEL, Raphael. **Historia Popular y Teoría Socialista**. Barcelona: Cúbica, 1984

RUBIN, Gayle. The Traffic in women. In: REITER, Rayna. **Towards and anthropology of women**. New York: Monthly Review Press. 1975

RUETHER, Rosemary R. Fundamentalismos religiosos. Conciencia latinoamericana. Católicas por el Derecho a Decidir, Edición Especial, dic. 2003, p. 16-18.

SÁ, Raquel Stela de. In: **Arqueologia: como os saberes aparecem e se transformam**. Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art12.html>>. Acesso em 25 out. 2006.

SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, Patriarcado e Violência**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004. (Coleção Brasil Urgente).

SAIVING, Valerie. The human situation: a feminine view. *Journal of Religion* 40, 1960, p. 100-112. Apud Mike Houge. Disponível em: <http://meadville.edu/Syllabi/Winter07/TS442_Hogue.pdf>. Acesso em 15 ago. 2007

SANTA Teresa d'Ávila. Disponível em <http://www.catedraldecaxias.org.br/santa_teresa.php>. Acesso em 21 nov. 2007

SANTOS, Pe Benedito Beni dos. Libertação da mulher e fé. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis/RJ, vol. 40, fasc. 160, dez. 1980, p. 735-744

SCHWARCZ, Lilia Moritz. Apresentação à edição brasileira. Por uma historiografia da reflexão. In: BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Zahar, 2001, p. 7-12

SCOTT, Joan. Gênero - uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Porto Alegre, 16(2), jul./dez., 1990, p. 5-22

_____. Prefácio à Gender and politics of History. *Cadernos Pagu*. Núcleo de Estudos de Gênero, Campinas, SP, (3) 1994, p. 11-27

SEIXAS, Jacy Alves de. Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (orgs). **Memória e (re)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001
VER A PÁGINA

_____. Os campos (in)elásticos da memória: reflexões sobre a memória histórica. In: SEIXAS, Jacy Alves de; BRESCIANI, Stella; BREPOHL, Marion. **Razão, Paixão e Política**. Brasília: Ed. UNB, 2002, p. 59-77

SILIPRANDI, Emma. Ecofeminismo: contribuições e limites para a abordagem de políticas ambientais. *Agronomia e Desenvolvimento Rural Sustentável*. Porto Alegre, v. 1, nº 1, jan./mar. 2000. p. 61-69

SILVIA, Géssika Cecília C. da. **Relações de gênero no mercado de trabalho informal: um estudo do PROGER** (programa de geração de emprego e renda) em Recife. Disponível em: <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/G/Gessika_Cecilia_Carvalho_da_Silva_15.pdf>. Acesso em 02 maio 2007.

SILVA, Josilene da. **Mulheres no púlpito**: as pastoras luteranas e o pastorado. 103P. Dissertação (Mestrado em História Cultural). 2004. Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

SOARES, Vera. Movimento feminista: paradigmas e desafios. Estudos Feministas. Florianópolis, ano 2, 2º semestre 2004, p. 11-24

SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs). **Domínios da História**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 275-296

_____. Enfoques feministas e a história: desafios e perspectivas. In: SAMARA, Eni de; SOIHET, Rachel; MATOS, Maria Izilda S. de. **Gênero e debate**: trajetória e perspectivas na historiografia contemporânea. São Paulo: Educ, 1997, p. 55-82

SOPHIA Smith Collection. Women's history manuscripts at Smith College. Disponível em: <<http://www.smith.edu/libraries/libs/ssc/orgstz.html>>. Acesso em 25 ago. 2007.

SORJ, Bila. O feminino como metáfora da natureza. Estudos Feministas, vol. 0, jan./dez. 1992, p. 143-150

SOUZA, Sandra Duarte de. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. Estudos Feministas. Florianópolis, vol. 12 (NE), set/dez 2004, p. 122-130. Disponível em: <<http://www.portalfeminista.org.br/REF/PDF/v12esp/Duarte>>. Acesso em 01 ago. 2005.

SOUZA FILHO, Augusto Bello. **A teologia feminista**. Disponível em <<http://www.bibliapage.com>>. Acesso em 15 de ago. 2005.

STOLKE, Verena. La mujer es puro cuento: la cultura del género. Estudos Feministas. Florianópolis, vol. 12, nº 2, maio/ago 2004, p. 77-105

SUAIDEN, Silvana. Questões contemporâneas para a teologia: provocações sobre a ótica de gênero. In: SOTER (Org). **Gênero e Teologia**. Interpelações e perspectivas. São Paulo: Paulinas/Loyola; Belo Horizonte: SOTER, 2003, p. 143-170.

TABORDA, Francisco. Feminismo e Teologia Feminista no Primeiro Mundo. Breve panorâmica para uma primeira informação. Perspectiva Teológica, ano XXII, nº 58, set./out.1990, p. 311-337

TAMANINI, Marlene. **Novas tecnologias reprodutivas e conceptivas à luz da bioética e das teorias de gênero**: casais e médic@as do Sul do Brasil. 363 p. Tese (Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, 2003.

TAMEZ, Elza. **Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer**. San José. Costa Rica: Ed. DEI, 1988

TARDUCCI, Mônica. La Iglesia Católica y los Encuentros Nacionales de mujeres. Estudos Feministas, Florianópolis, vol. 13, nº 2, maio/ago. 2005, p. 397-402

TEIXEIRA, Faustino. **O Concílio Vaticano II e o diálogo inter-religioso**. Disponível em: <http://empaz.org/dudu/du_art_concilio_diálogo.htm>. Acesso em 04 abr. 2006.

_____. **Karl Rahner e as religiões**. Disponível em <http://empaz.org/dudu/imprimir/du_rahner_print.htm>. Acesso em 04 abr. 2006.

TELES, Maria Amélia de Almeida. **Breve história do feminismo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1993

_____. Guerreiras de Viena. Enfoques Feministas. São Paulo. Ano III, nº5, dez. 1993, p. 05-11

TEPEDINO, Ana Maria. Mulher e Teologia na América Latina. Perspectiva histórica. In: BIDEGAIN, Ana Maria (Org). **Mulheres**: autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis/RJ: Vozes, 1996, p. 197-220.

_____. A mulher: aquela que começa a “desconhecer o seu lugar”. Comunicado do Encontro sobre a questão da mulher nas Igrejas Cristãs. In: Perspectiva Teológica. Ano XVII, nº 43, set./dez. 1985, p. 375-379

TIBURI, Márcia. **As mulheres e a filosofia como ciência do esquecimento**. In: ComCiência. Revista Eletrônica de Jornalismo Científico. Disponível em: <<http://www.comciencia.br/reportagens/mulheres/15.shtml>>. Acesso em 20 jan. 2007.

THIRY-CHERQHEs, Hermano Roberto. **Pierre Bourdieu**: a teoria na prática. RAP. Revista de Administração Pública. Rio de Janeiro, 40(1), p. 27-55, jan./fev. 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rap/v40n1/v40n1a03.pdf>>. Acesso em 13 set. 2006

TIBURI, Márcia. As mulheres e a filosofia como ciência do esquecimento. In: **ComCiência, Revista Eletrônica de Jornalismo Científico**. Disponível em: <http://www.comciencia.br/reportagens/mulheres/15.shtml>. Acesso em 20 jan. 2007.

TILLY, Louise A. Gênero, história das mulheres e historia social. Cadernos Pagu. Núcleo de Estudos de Gênero, Campinas, SP, (3) 1994, pp. 29-62.

THOMSON, Alistair; FRISCH, Michael; HAMILTON, Paula. Os debates sobre memória e história: alguns aspectos internacionais. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, pp. 65-91

TRANSUBSTANCIAÇÃO. Disponível em <http://pt.wikipedia.org/wiki/Transubstancia%C3%A7%C3%A3o>. Acesso em 20 ago. 2006

UMA Trajetória contra o preconceito (1999-2000). Disponível em <http://www.estoufelizassim.hpg.ig.com.br/cronologia3.html>. Acesso em 15 jan. 2007

VALERIE saiving. Disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/Valerie_Saiving. Acesso em 15 ago. 2007.

VARIKAS, Eleni. Gênero, experiência e subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. Cadernos Pagu. Núcleo de Estudos de Gênero, Campinas, SP, (3) 1994, pp. 63-84.

VEYNE, Paul. **Como se escreve a História**. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Ed. UNB, 1987

WE are WATAC. Women and the Australian Church. Disponível em: <http://www.watac.net> Acesso em 15 jul. 2005.

WELCOME to ESWTR. Disponível em: http://www.eswtr.org/home_e.html. Acesso em 12 jan. 2007

WOMEN'S Alliance for theology, Ethics and Ritual. Disponível em <http://www.his.com/~mhunt/>. Acesso em 25 ago. 2007

YVES Congar, apóstolo da paciência.

<<http://www.agencia.ecclesia.pt/pub/14/noticia.asp?jornalid=14¬iciaid=23664>>.

Acesso em 14 set. 2005.